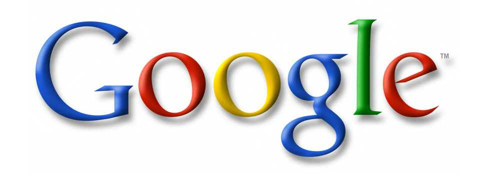
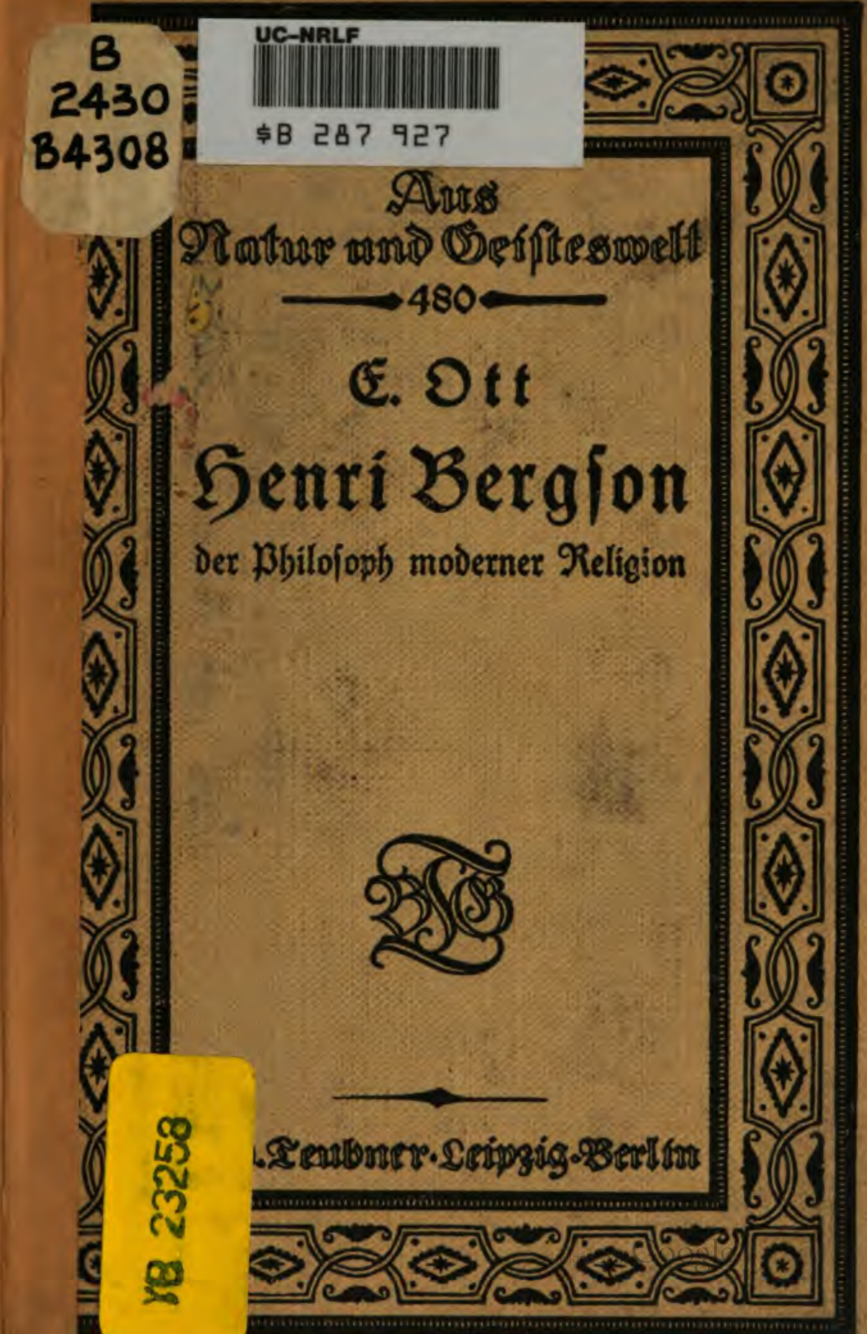




B
2430
B4308
UC-NRLF
$B 287 927
Aus
Natur und Geisteswelt
480
E. Ott
Henri Bergson
der Philosoph moderner Religion
Teubner·Leipzig·Berlin
YB 23258

Die Sammlung

„A… …elt"

nummel… …(1898)
den Ge… …hoch-
schulb… …lichkeit
schaffen… …sie die
Darstel… …Gebiet
der Wi… …zugleich
unmitte… …e Ein-
sicht i…

Sie… …iete für
den U… …eutigen
method… …harakter
von „A… …e setzen
eine V…

Sie… …Über-
sicht… …eistigen
Lebens… …immer
stärker… …f den
Nachk…

In … …swerter
Weise… …genheit
benutze… …ebt, an
der „S…

So… …als die
Hälfte… …rbeitet,
bereits… …ht eine
Verbre…

Alle… …eeignet,
die Fre… …Betrag,
den m… …t, auch
für die… …ermög-
lichen… …ücherei
zu scha… …reinigt.

Leipzig, im April 1920. …eubner

Religionsphilosophie

Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit. Von Prof. Dr. C. Clemen. (Bd. 544.)

Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden. Von Pfarrer Dr. A. Pfannkuche. 2. Aufl. (Bd. 141.)

Naturphilosophie

Naturphilosophie. Von Professor Dr. J. M. Verweyen. 2. Aufl. (Bd. 491.)

Entstehung der Welt u. der Erde nach Sage u. Wissenschaft. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. M. B. Weinstein. 3. Aufl. (223.)

Der Untergang der Welt u. der Erde in Sage u. Wissenschaft. Von Geh. Reg.-Rat Professor Dr. M. B. Weinstein. (Bd. 470.)

Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter Mitwirkung von Geh. Rat Prof. Dr. K. Bezold dargestellt von Geh. Hofrat Prof. Dr. Fr. Boll. 2. Aufl. Mit 1 Sternkarte und 20 Abbildungen. (Bd. 638.)

Geschichte der Philosophie

Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. Von Prof. Dr. J. Cohn. 4. Aufl. Mit Bildnissen. (Bd. 176.)

***Sozialismus in d. Philosophie vom Altertum bis zur Gegenwart.** Von Provinzialschulrat Prof. Dr. K. Vorländer. (Bd. 824.)

Die Freimaurerei. Eine Einführung in ihre Anschauungswelt und ihre Geschichte. Von Geh. Rat Dr. L. Keller. 2. Aufl. von Geh. Archivrat Dr. G. Schuster. (Bd. 463.)

Philosophie d. Altertums

Griech. Weltanschauung. V. Prof. Dr. M. Wundt. 2. Aufl. (329.)

***Religion und Philosophie im alten Orient.** Von Prof. Dr. E. v. Aster. (Bd. 521.)

Neuere Philosophie

Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. Von Professor Dr. L. Busse. 6. Auflage, herausgegeben von Geh. Hofrat Professor Dr. R. Falckenberg. (Bd. 56.)

Die großen englischen Philosophen Locke, Berkeley, Hume. Von Oberlehrer Dr. P. Thormeyer. 2. Aufl. (Bd. 481.)

Rousseau. Von Prof. Dr. P. Hensel. 3. Aufl. Mit Bildn. (180.)

Immanuel Kant. Von Geh. Hofrat Prof. Dr. O. Külpe. 4. Aufl., hrsg. von Prof. Dr. A. Messer. Mit 1 Bildnis Kants. (Bd. 146.)

Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. Von Realgymn.-Dir. H. Richert. 3. Aufl. Mit 1 Bildnis. (Bd. 81.)

Herbarts Lehren und Leben. Von Pastor O. Flügel. 2. Aufl. Mit 1 Bildnis Herbarts. (Bd. 164.)

Herbert Spencer. Von Dr. K. Schwarze. Mit 1 Bildnis. (245.)

Neueste Philosophie

Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Von Geh. Hofrat Prof. Dr. O. Külpe. 7. verb. Auflage. (Bd. 41.)

Okkultismus, Spiritismus u. unterbewußte Seelenzustände. Von Dr. R. Baerwald. (Bd. 560.)

***Theosophie u. Anthroposophie.** Von Privatdozent Studienrat Dr. W. Bruhn. (Bd. 775.)

Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion. Von Pfarrer Dr. E. Ott. (Bd. 480.)

Die mit * bez. u. weitere Bände befinden sich in Vorber.

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen
480. Bändchen

Henri Bergson

der Philosoph moderner Religion

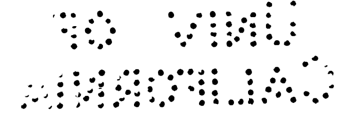
Von

Dr. Emil Ott
Pfarrer



Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1914

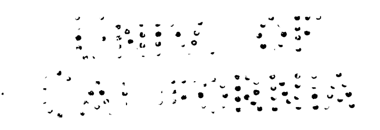
Philosophy - Alumnus -



Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung 1
1. Die philosophische und religiöse Grundstellung 2
2. Der werdende Gott 6
3. Der schöpferische Gott 10
4. Der Weg zu Gott 31
5. Gott als Schwungkraft des Lebens 46
6. Gott als Bewußtsein 67
7. Der vorweltliche und außerweltliche Gott 77
8. Vom Wesen der Religion 98
9. Zusammenfassende Übersicht und Würdigung 103
Anmerkungen 130



Einleitung

Schon lange hat kein Philosoph mehr so Aufsehen erregt und Eindruck gemacht wie Henri Bergson, Professor am Collège de France in Paris. In Fachkreisen zwar steht man ihm vielfach noch zurückhaltend gegenüber. Seine Philosophie schlägt andere Wege ein als die herkömmlichen. Sie greift auf ältere Ideen zurück, wandelt sie aber der heutigen Zeit entsprechend vollständig um und fügt ihnen neue in genialer Schöpferkraft hinzu. Eigentliche Schule hat Bergson bis jetzt nur in Frankreich gemacht. Aber überall in der philosophierenden Welt setzt man sich mit ihm auseinander, lernt von ihm, nimmt einzelne Ideen auf oder baut eigene nach seinem Vorbild weiter aus. Den größten Einfluß hat er auf die denkenden Gebildeten ausgeübt. Den verschiedensten Lebens- und Weltauffassungen scheint er etwas geben zu können. In Zeitschriften und Büchern unterschiedlichster Art bekennt man sich zu ihm. Namentlich die Jugend ist ihm begeistert zugefallen. Die jüngsten und aussichtsreichsten Kulturbewegungen kreisen um ihn. Die in den Massen gärenden und vorwärtsdrängenden Kulturideen scheinen sich wieder einmal in einem genialen Kopf gesammelt und geklärt zu haben.

Und Bergson hat das Feuer und die dichterische Kraft eines Propheten, um einer ganzen Zeit Führer und Wegweiser zu sein. Vielleicht mußte er deshalb, obwohl geborener Engländer, ein Franzose sein. In die dunkelsten Regionen der Weltanschauung wirft er ein wahres Blendfeuer von Geisteshelle und Sprachschönheit. Alle trockene Gelehrsamkeit ist gemieden, die schwierigsten Dinge erscheinen klar und glatt, und in unerschöpflich wechselnder Pracht drängen sich die Bilder. Niemand, der in die Zukunft unserer Geistesbildung schaut, darf Bergson übersehen. Er ist zwar noch unfertig, er selbst und seine Philosophie. Das liegt an der Zeit und an der Sache. Aber ein Grundriß seines Denkens ist da, und man sieht die wichtigsten Mauern schon der Spitze zuwachsen.

Diese Spitze ist die Religion. Bergson hat sie noch nicht besonders betrachtet. Es hängt mit dem Wesen seiner Philosophie zusammen, daß er überhaupt keinen Gegenstand für sich allein untersuchen kann. Dieser bildet immer nur den Mittelpunkt, von dem aus zahllose andere Gegenstände in Schwingung kommen. Der Deutsche scheidet und findet nicht immer wieder eine dem Leben gerecht werdende Einheit. Der Franzose sieht von vornherein mehr die Einheit in der Vielheit und bleibt so dem Leben näher. Schon Bergsons Forschungsart ist künstlerisch. Dem Deutschen erscheint sie erst als ein fast unentwirrbares Ineinander der verschiedensten Methoden und Arbeitsgebiete. Das ist ihm ungewohnt und erschwert ihm die Lektüre. Aber die Erkenntnis wächst trotz aller, gerade durch die Verwicklung, wie das Leben in seiner Einheit bei aller vielfachen Faltung. Auch die Religion ist so in Bergsons bisherigen Werken eingebettet, um so mehr, als sie ihm nicht bloß eine Teilansicht des Lebens ist, sondern im Hintergrund seiner ganzen Gedankenwelt steht. Sie durchsichtig machen heißt also, das Gefüge der bisherigen Untersuchungen Bergsons lösen und diesen einen ganz neuen Anblick — den religiösen geben.

1. Die philosophische und religiöse Grundstellung

Einen für alle herrschende Philosophie ungeheuerlichen Anspruch macht Bergson. Er will das Absolute fassen, es in sich selber erleben und außer sich nachleben. Und das heißt für ihn einfach, sich selber in seinem wahren Wesen und die Außenwelt in ihrem innern Leben ergreifen. Wie ist das möglich? Ich darf die Dinge nicht von einzelnen Gesichtspunkten aus betrachten. Die liefern nur Teilbilder, die auch in ihrer gegenseitigen Ergänzung das Ganze in seiner unteilbaren Ansicht nicht wiederzugeben vermögen. Auch nicht von sprachlichen oder begrifflichen Symbolen aus darf ich die Dinge betrachten. So erhalte ich nur Schattenbilder der Originale. Und in beiden Fällen stelle ich mich außerhalb der Dinge und erkenne sie nur in Beziehung auf meine Erkenntnisformen, also relativ, nicht absolut. In einer unmittelbaren, unteilbaren Anschauung (Intuition) muß ich mich in das Wesen der Dinge selbst zu versetzen suchen. So erreiche ich das Absolute in seiner Vollkommenheit. „Das Absolute ist insofern vollkommen, als

es das, was es ist, vollkommen ist." Eine Beschreibung jener einfachen Wahrnehmungen der Dinge würde ins Unendliche gehen. Darin besteht die Unendlichkeit des Absoluten. Und dieses ganze Vordringen zum Absoluten ist Metaphysik.[1]

Das Absolute ist für Bergson Gott. Inwiefern, das sagt er nicht ausdrücklich. An und für sich wäre es nicht notwendig, dieses als Wesen der Dinge gekennzeichnete Absolute Gott gleichzusetzen. Mit welchem Recht es Bergson tut, das kann sich erst im Laufe unsrer Betrachtungen ergeben. Jedenfalls sieht er im wirklichen Leben der Welt Gott. Er pflegt zwar nicht oft von Gott, sondern vom Absoluten oder in andern Ausdrücken von Gott zu reden. Das ist philosophische Gewohnheit. Trotzdem steht sichtlich hinter all seiner Forschung der religiöse Affekt, auch wo er in rein weltlichen Gedankengängen sich zu bewegen scheint. Die innere Erhebung, Gott auf den Spuren zu sein, blickt oft durch: „Im Absoluten sind wir, kreisen wir, leben wir. Unsere Kenntnis von ihm mag lückenhaft sein, nicht aber äußerlich oder relativ. Vielmehr das Leben selbst in seinen Tiefen ist es, zu welchem wir ... vordringen."[2] Gott erleben heißt also für Bergson zunächst die echte Wirklichkeit der Welt erleben, und erst von dieser aus sehen, ob Gott vielleicht außerdem noch etwas ist. Wir handeln also im Sinne unsres Philosophen, wenn wir in den folgenden Abschnitten seine Gedankenwelt ausdrücklich in religiöses Licht stellen.

In dieser Grundstellung Bergsons zu Philosophie und Religion reichen sich ein erkenntnistheoretisches und ein religiöses Interesse die Hand. Nach der Philosophie Kants erkennen wir bekanntlich die Dinge nicht wie sie an und für sich sind, sondern nur wie sie unserm Denken erscheinen,also nicht absolut, sondern relativ. Wir haben also nicht das Leben selbst, sondern nur seinen „farbigen Abglanz". Die notwendige Folge dieser Anschauung war, daß uns auch Gott als die Quelle des Lebens in seinem eigentlichen Wesen verschlossen blieb. Er wurde zu einem schlechterdings überweltlichen Gott. Nur in der freien Willenstätigkeit sollte er im Widerspruch mit dem Grundgedanken der Kantschen Philosophie in die Erscheinungswelt hereinragen. Es war der Gott jener Zeit, der Gott des Rationalismus.

Der Kantsche Standpunkt ist ungefähr seit den letzten 50 Jahren der herrschende gewesen in der Philosophie und — mit großen

Widersprüchen — auch in der Theologie. Das Äußerste, was er erreicht hat, sind unbedingte, durch sich selbst gültige Normen und Wertschätzungen. Ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ist aber nicht durch die Erfahrung, sondern nur durch ihre Unabhängigkeit von aller Erfahrung zu erhärten, und sie bezieht sich nicht auf die Dinge selbst, sondern nur auf ihre Erscheinung im Bewußtsein. Die Normen und Werte sind also nicht Aussagen über ein Sein, sondern nur Denknotwendigkeiten und Gültigkeiten des Bewußtseins, sie sind vollständig eingepuppt in das Ich. Das Äußerste, was man von diesem Standpunkt aus auch für die Religion erreichen kann, ist der Nachweis ihrer seelischen und erkenntnismäßigen Normalität. Aber auch ihre Aussagen können kein Sein, sondern immer nur ein für das Bewußtsein notwendiges Gelten betreffen.

Dieser Betrachtungsweise hat es schon seit Kant selbst nahe gelegen, durch die Lockerung des Bandes zwischen Erkenntnisvermögen und dem Sein der Dinge in nur für das Bewußtsein gültige Konstruktionen und damit in Illusionen zu verfallen. So ist es verständlich, daß neben ihr und vielfach aus ihr heraus eine Philosophie, die sogenannte positivistische mächtig werden konnte, welche an der Wahrheit überhaupt verzweifelte und nur noch die rohe Tatsächlichkeit zum Zwecke praktischer Ausnützung beschreiben wollte. Auch die Religion wurde von diesem Standpunkt aus eine überwundene Sache oder eine praktisch nützliche Illusion.

Gegen diese ganze Philosophie des Nichtwissenkönnens macht sich seit einigen Jahren eine immer stärker anwachsende Gegenbewegung geltend. Von den verschiedensten Ausgangspunkten aus sucht man wieder dem Wesen der Dinge selbst beizukommen, teils auf den Einzelwissenschaften, teils auf den Einzelgebieten der Philosophie fußend. Das Wesentliche dabei ist, daß man sich nicht scheut, auch die Grenzen einer sicheren und klaren Erkenntnis in einer Metaphysik zu überschreiten, um nur dem Wesen, Grund und Ziel der Dinge näher zu kommen. Es ist im Grunde genommen nichts anderes als der gesteigerte Wirklichkeitssinn, der übermächtige Tatsachendurst unsrer Zeit, der sich aus unwirklichen oder wenigstens Schattenwelten hinaussehnt in eine echte, wahre Wirklichkeit. Und das nun für die Religion Bedeutsame besteht darin, daß dadurch auch für sie ein Weg zu einer wirklichen und

reicheren Ausschöpfung Gottes frei wird. Denn sobald die Schleusen gehoben sind, die das wesenhafte, innere Leben der Dinge durchlassen, darf der religiöse Mensch wieder glauben, in diesem Leben einen innerweltlichen Gott zu ergreifen. Wenn aber eines für die moderne Religion kennzeichnend ist, so ist es dies, daß sie Gott vor allem andern in der Welt selber sucht. Mag sie und muß sie auch sonst noch Jenseitsglaube sein, in erster Linie ist sie Diesseitsglaube. Nicht bloß der herrschende Monismus, auch Bewegungen innerhalb des Christentums, wie sie sich etwa an die Namen Jatho, Traub, Bonus, Johannes Müller knüpfen, lassen keinen Zweifel daran aufkommen. Derselbe Wirklichkeitssinn, der die Philosophie erfaßt hat, hat auch die Religion, unter andern Triebkräften wenigstens, in diesen Diesseitsglauben getrieben. Diesem Wirklichkeitssinn ist der nur überweltliche Gott des Rationalismus zu fern, der übernatürlich wirkende Gott des Supranaturalismus zu unnatürlich. Die Grundaussage der Religion besteht ja in einem Gott-Haben, Gott wirklich Erleben, in Gott Sein. Niemals ist Gott für die Religion nur eine Idee oder, wie die Ritschelsche Theologie es ausdrückt, ein Werturteil. Er schließt immer ein Urteil über das Sein in sich. Und darum kann die Religion, sobald sie sich vor der Vernunft begründen will, nicht ohne Metaphysik leben. Und darum hängt die erwähnte Wendung in der Philosophie aufs engste mit der Wendung in der modernen Religion zusammen. Moderne Philosophie und moderne Religion bewegen sich einander entgegen.

In diese Bewegung ist Bergson der grundlegenden Schau seines Denkens nach zu stellen, um ihn verstehen und würdigen zu lernen. Auf dem Wege zum Absoluten als der echten Wirklichkeit bricht er zugleich einem in der Welt wirklichen Gott die Bahn. Er sucht das Sein Gottes im Sein der Welt. Das ist noch nicht schlechthin naturalistisch, als bestünde ihm Gott einfach im natürlichen Leben. Vielmehr wird es zum Interessanten gehören, ob und inwiefern sich dieser Gott von der natürlichen Welt auch unterscheiden kann. Das ist einfach der für die heutige Zeit einzig mögliche Ausgangspunkt von der Erfahrung, der zwar zunächst eine Voraussetzung ist, insofern als Gott in der Welt von vornherein enthalten gedacht wird, der sich aber im Laufe der Untersuchungen rechtfertigt. Der religionsphilosophischen Arbeiten über die see-

lische Selbständigkeit und die Vernunftnotwendigkeit der Religion im allgemeinen hat uns die letzte Zeit genug gegeben. Es ist an der Zeit, die Inhalte der Religion selbst, vor allem ihre Grundidee, die Gottes, vor der Vernunft zu begründen und auseinanderzulegen. Das tut Bergson. Von der Wirklichkeit geht er aus und eine Wirklichkeit Gottes sucht er, nicht bloß eine denknotwendige Idee von ihm.

2. Der werdende Gott

Wo finde ich wahre Wirklichkeit nach Bergson am sichersten? Zweifellos in mir selbst. Mein Ich vermag ich „von innen her, in der Tiefe" zu erleben. Von ihm also muß ich ausgehen, um dann vielleicht auch das Wesen der Welt außer mir zu finden. Und ich suche „nach dem, was am gleichmäßigsten, am beständigsten, am dauerhaftesten Ich" ist. Was zeigt sich mir da? Zunächst ein Werden, ein Fließen, das ununterbrochene Veränderung ist. Nichts beharrt. Nicht einmal die Gesichtswahrnehmung, der scheinbar beharrendste aller innern Zustände. Mag der Gegenstand, den ich wahrnehme, noch so sehr derselbe bleiben, und ich ihn immer unter demselben Gesichtswinkel, bei derselben Beleuchtung betrachten, mindestens schreitet das Bild, das ich von ihm habe, um eine Sekunde fort. Oder nehmen wir ein einfaches Gefühl und setzen es einmal als beständig voraus. Dann würde doch das Bewußtsein, das dieses Gefühl begleitet, nicht dasselbe bleiben, weil es in jedem Augenblick die Erinnerung an den vorhergehenden Augenblick enthält.

Eine tiefliegende Ursache dieses Werdens, dieser stetigen Veränderung ist das Fortbestehen der Vergangenheit in der Gegenwart. Fortwährend drängen sich Erinnerungen aus früheren seelischen Zuständen in den augenblicklichen Zustand ein. Mit augenblicklichen Gefühlen und Willensspannungen verbinden sich sofort frühere Gefühle und Wollungen, die in irgendeiner Beziehung zu ihnen stehn. Selbst die Sinneswahrnehmungen verändern sich auf diese Weise. Fasse ich einen bestimmten Gegenstand ins Auge, so ergänzt sich sofort das Gesichtsbild desselben aus früheren Gesichtsbildern. Noch mehr, wir denken, fühlen und handeln zugleich immer mit der Gesamtheit unsrer bisherigen Erlebnisse, das heißt

nach unserm Charakter, der nicht nur jedem Zustand unsres Bewußtseins seine besondere Färbung gibt, sondern ihn auch jeden Augenblick ändert. Das Vorher dehnt sich in das Jetzt hinein und das Jetzt in das Nachher. Und nirgends gibt es eine Unterbrechung, nur lebendigen, stetigen Zusammenhang. Veränderliches Werden, „Dauer" ist also der beständigste Charakter, das Wesen der seelischen Wirklichkeit.[3]

Vielleicht auch der Welt außerhalb meines Bewußtseins? Der belebten Natur zweifellos, sie wächst ja und vergeht. Aber läßt sich auch hier sagen, daß das Werden eines Organismus im Fortbestehen seiner Vergangenheit in der Gegenwart besteht? Die mechanistische Erklärung der Lebensvorgänge leugnet es. Der Zustand eines belebten Körpers sei immer wie der eines unbelebten von seinem unmittelbar vorhergehenden Zustand genau bestimmt, und sein Altern bestehe nur im fortschreitenden Erwerb oder gradweisen Verlust chemischer Stoffe. Allein, wenn auch gewisse Erscheinungen der Zerstörung berechenbar sind, — sind es auch die des Wachsens? Nur an unsrer Unkenntnis liege diese Unmöglichkeit, meint die mechanistische Erklärungsweise. Aber ebenso gut ist die Annahme möglich, daß Umwandlungen, wie etwa die der Pubertät, sich schon von Geburt an, ja jenseits der Geburt, langsam vorbereiten. „Und diese Hypothese ist es, die sich mit dem augenblicklichen Standpunkt der biologischen Wissenschaften, ja mit ihrer Richtung überhaupt deckt." Auch das Werden eines Organismus ist also ein „Zusammenballen" der Vergangenheit in der Gegenwart.[4]

Anders in der leblosen Natur. Hier scheint kein durchgängiges Werden stattzufinden. Der gesunde Menschenverstand, wie die Wissenschaft, nehmen bestimmt umgrenzte, beharrende Gegenstände an. Aber das sind nur Ausschnitte aus dem Ganzen der Natur, nur isolierte Systeme, die wissenschaftlich zwar ihre Berechtigung haben, aber von der Wissenschaft selbst als späterhin ergänzungsbedürftig angesehen werden. In Wahrheit ist jedes dieser Systeme von der Gesamtheit der übrigen fortwährend beeinflußt. Die Welt als Ganzes ist in steter Bewegung trotz der scheinbaren Ruhe eines bestimmten Körpers. Und dieser selbst, für sich betrachtet, ist keineswegs starr. Seine Farbe, sein Widerstand, sein Ton, kurz seine Qualitäten, scheinen zu beharren. Aber der wissenschaftlichen Untersuchung zeigen sie ihr wahres Gesicht: es sind elementare

Bewegungen; und wie man diese auch auslegen möge, auf jeden Fall verändern sich die Qualitäten. Selbst wenn man in ihnen starre Zustände sehen wollte, der Körper bleibt doch insoweit unstarr, als seine Qualitäten ohne Unterlaß wechseln. Und diese hängen im Ganzen der Außenwelt alle unter sich zusammen, da die festen Körper notwendigerweise aneinander grenzen. Auch von dieser Seite aus gibt es also keinen unabhängigen Körper mit absolut bestimmten Umrissen.

Nur eine Flucht vor dem Werden in das Sein und Beharren gibt es noch. Veränderung ist nach wissenschaftlicher Annahme nur Umlagerung kleinster, unveränderlicher Teile, der Atome. „Aber die Materialität des Atoms löst sich unter dem Blicke des Physikers mehr und mehr auf.“ Für Faraday ist es ein Kraftzentrum, für Thomson eine Wirbelbewegung. Das sind zwar zunächst für den Physiker noch Symbole zu Berechnungen, und der Metaphysiker erst wird eine ihnen entsprechende Vorstellung von der Wirklichkeit der Atome zu suchen haben. Jedenfalls aber zerfallen durch dieselben die Festigkeit und Trägheit des Atoms. Außerdem wirken die Atome durch Anziehung und Abstoßung aufeinander. Das hat die Wissenschaft über jeden Zweifel erhoben. Alle Atome wirken also aufeinander, d. h. sie durchdringen sich, eins ist in allen und alle in einem.

Wie im Geistigen, so gibt es also auch im Körperlichen kein Auseinander in strengem Sinne, keine Unterbrechung, sondern nur einen einheitlichen, lückenlosen Zusammenhang. Wie das Weltall im ganzen und großen, so ist es auch im kleinsten, in seinen Atomen ein stetiger Werdefluß. Nur einen Unterschied zeigt die leblose Natur gegenüber der belebten und bewußten: sie reift und altert nicht, d. h. die Vergangenheit streckt sich nicht in die Gegenwart und Zukunft. Der Zustand eines Körpers ist immer nur durch den unmittelbar vorhergehenden Zustand bestimmt. Sein vergangener Zustand besteht im gegenwärtigen fort. Das Werden der Materie ist ewige Gegenwart.[5]

Der alte Heraklit, in gewissem Sinne auch Hegel, leben in diesen Anschauungen Bergsons wieder auf. Alles fließt. Der alte Streit, ob das Wirkliche ein Sein oder ein Werden oder beides zugleich, wird wieder einmal für ein durchgängiges Werden entschieden. Das wird späterhin auch für die Religion von großer Bedeutung

werden. Ob es freilich möglich ist, aus diesem Werden jegliches fest umrissene Sein auszuscheiden, muß sich noch zeigen. Die Annahmen Bergsons über das Wesen der Atome sind möglich, aber allerdings nicht notwendig. Trotzdem, — auch beharrende Elemente angenommen, sie sind in den großen, allumfassenden Strom gezogen, der in der leblosen wie in der lebendigen und bewußten Welt bewegte, ununterbrochene Veränderung ist. Für das geistige Leben ist das von unserm ersten deutschen Psychologen Wundt bestätigt, wenn er von der Aktualität des Seelischen spricht; für die Natur kann es nicht bezweifelt werden, daß die ruhenden Systeme des naiven Verstandes und der Wissenschaft im Ganzen des Weltalls in unaufhörliche Bewegung und Veränderung kommen.

So ist es denn auch berechtigt, von einem werdenden Gott zu reden. Er braucht nicht ausschließliches, nicht absolutes Werden zu sein, er kann es vielleicht gar nicht sein. Aber immerhin, er ist in stetigem Werden, in ewigem Wechsel und Wandel begriffen. Indem Bergson das eindrücklich machte, ist er einem bestimmten Zeitgeiste entgegengekommen. Er hat das Zauberwort der Natur- und Geschichtswissenschaft „Entwicklung" zur Zauberformel des Universums und damit des Allebens, Gottes gemacht. Entwicklung, sofern sie zunächst nur stetige Bewegung bedeutet. Und er hat damit nicht nur dem wissenschaftlichen, sondern auch dem Allgemeingeiste die Krone aufgesetzt. Denn ein Geist der Unruhe und Rastlosigkeit hat auch, von verschiedenen Quellen genährt, Gebildete wie die Massen des Volkes in all ihrem Sein und Treiben erfaßt. So viel Leiden er ihnen gebracht hat und täglich noch bringt, sie verehren ihn wie einen Gott, sie wollen in der Tat auch ihren Gott in ewiger Unruhe sehn. So ist das Schlagwort vom werdenden Gott gekommen. Ein vollständig verwandelter Gott gegenüber dem alten, dem man im Volk wie in Theologie und Philosophie die ungestörte Ruhe, das unveränderliche Sein als Ehrentitel gegeben hatte. Macht man mit Bergson Gott zu einem innerweltlichen Prinzip, so wird man ihn auch wirklich mit dem Geiste der Zeit als einen ewig werdenden verehren lernen. Er braucht, wie gesagt, das nicht ausschließlich zu sein. Er könnte außerdem auch ein ewiges Sein darstellen. Das wäre kein unerlaubter Widerspruch. Denn nur der schlechterdings überweltliche Gott hat unveränderliche Eigenschaften gehabt, die man logisch widerspruchslos mit-

einander zu vereinigen suchte. Der innerweltliche Gott hat die Widersprüche seiner Welt, und wird gerade dadurch zu einem reizvoll buntgestaltigen, an Leben unerschöpflich reichen Gott.

Wenn man heute von einem werdenden Gott spricht, so meint man damit allerdings nicht bloß das zeitlich Bewegte an ihm, sondern zugleich sein schöpferisches Wirken. Davon sogleich. Wir haben der Klarheit und Übersichtlichkeit wegen das Werden im ersten Sinne für sich dargestellt. Auch Bergson trennt es vielfach im Gang seiner Untersuchungen von seiner zweiten Bedeutung. Das Werden ist ja auch in der Wirklichkeit nicht immer schöpferisch. Ob es dies nie ist, das wird jetzt die Frage sein.

3. Der schöpferische Gott

Bekanntlich ist, so führt Bergson aus, von verschiedenen Forschern die Behauptung aufgestellt worden, daß ein Verstand, welcher alle Eigenschaften der Atome kennte und zugleich weitschauend genug wäre, — den Zustand der Welt, Lage, Bewegungsrichtung, Geschwindigkeit und Beschaffenheit des größten Weltkörpers wie des winzigsten Atoms, für jeden Augenblick der Weltentwicklung vorauszusehen und mathematisch genau zu berechnen imstande wäre. Es ist die Behauptung der mechanistischen Weltanschauung. Für sie gibt es keine Zeit in wirkendem Sinne, keine eigentliche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, kein Wachsen und Reifen, keine wahre „Dauer", sondern alles ist ewig gegenwärtig im Urnebel wie in einem beliebigen Zustand des Weltalls, zu einer beliebigen Zeit immer in gleicher Menge, gleicher Größe und gleicher Beschaffenheit gegeben, von einem übermenschlich gedachten Verstand in einer mathematischen Weltformel berechenbar. Alles Neue, noch nicht Dagewesene ist nur eine andere Lagerung alter, bekannter Elemente, alles Einzigartige nur eine Verbindung einfacherer, früherer Vorgänge.

Nach dieser Anschauung gäbe es also nichts Schöpferisches in der Welt. Denn Schaffen bedeutet ein absolut Neues hervorbringen, das zwar aus dem Alten nach bestimmten Ordnungen und Gesetzen hervorgeht und nachträglich deshalb auch aus ihm erklärt werden kann, aber zu allem Alten noch etwas anderes, Neues hinzubringt, auf das Alte also nicht zurückgeführt und in dasselbe

aufgelöst werden kann. Dieses Neue macht es deshalb auch unmöglich, auf einem Gebiete, für welches das schöpferische Prinzip Geltung hat, irgend etwas vorauszusehen oder zu berechnen, denn es war ja unter den alten Elementen noch gar nicht gegeben. Ebensowenig kann ein Gegenstand dieses Gebietes durch die Wiederherstellung früherer Bedingungen in einen früheren Zustand zurückversetzt, also umgekehrt werden, wie die mechanistische Erklärung will. Wahres Werden besteht gerade darin, in der Zeit fortzuschreiten, sich zu Neuem zu entwickeln, unaufhörlich Unvorhergesehenes, Unwiederholbares, Einzigartiges zu schaffen. Wieweit läßt sich das von der immerzu sich bewegenden und verändernden Welt behaupten? Ist die wahre Wirklichkeit der Dinge auch schöpferisches Werden?[6]

Das Leben des Bewußtseins zeigt nach dem vorhergehenden Abschnitt eine Aufhäufung der Vergangenheit in der Gegenwart. Dadurch, daß sich fortwährend, ohne Unterbrechung, frühere Elemente in den gegenwärtigen Zustand des Bewußtseins eindrängen und ihn jede Sekunde verändern, erhält dieser den Charakter des Einmaligen, Unwiederholbaren, kann also nicht vorausgesehen werden. Und jeder Bewußtseinszustand wird auf diese Weise zu einem unteilbaren Ineinander von Elementen. Wenn ich eine Melodie höre, so kann ich zwar die sie zusammensetzenden Töne herauslösen und sie gesondert zu Gehör bringen, die Melodie selbst aber höre ich nicht als ein Nacheinander, sondern Ineinander dieser Töne. Jeder einzelne Ton durchdringt alle andern, verschmilzt aufs innigste mit ihnen, und alle zusammen organisieren sich zu einem unteilbaren Ganzen, das im Vergleich zur bloßen Summe der Einzeltöne etwas Neues, Eigenartiges ist. So ist aber auch das ganze geistige Leben beschaffen. Es ist unmöglich, einen bestimmten Bewußtseinszustand in bestimmte Gefühle, Wahrnehmungen und Strebungen aufzuteilen, denn jedes dieser Elemente ist von den andern durchdrungen, erhält von ihnen eine besondere Färbung, und alle zusammen bilden ein organisatorisches Ganzes wie eine Melodie. Die Bewußtseinszustände sind auf diese Weise derartig untereinander vermischt, daß sie sich gar nicht wie Dinge zählen lassen, überhaupt nicht die festen Umrisse eines Dings zeigen. Infolgedessen können sie auch nicht wieder wie Dinge auseinandertreten und sich in einen früheren Zustand um-

lagern, also umgekehrt werden. Sie sind auch nicht schon in der Vergangenheit gegeben, sondern erzeugen sich erst, indem sie sich gegenseitig durchdringen und dadurch dem Ganzen immer neue Qualitäten schaffen.

Noch weniger aber können die Zustände des Bewußtseins berechnet werden. Im geistigen Leben gibt es ja keine Größen, sondern nur Beschaffenheiten, Qualitäten. Die scheinbare Größe eines Vorgangs, der in der Tiefe unsres Gemüts, unabhängig von körperlichen Begleiterscheinungen sich abspielt, ist nur die Tönung, welche ein größerer oder kleinerer Teil des übrigen Bewußtseins durch denselben erhält. „Wird man nicht eine tiefe Leidenschaft, wenn sie einmal entstanden ist, daran gewahr, daß die gleichen Dinge auf einen nicht mehr denselben Eindruck machen? Alle unsre Empfindungen, alle Vorstellungen erscheinen durch sie wie neu. Es ist, als erlebten wir eine zweite Kindheit". Ebenso besteht die Größe eines seelischen Vorgangs, der mit körperlichen Vorgängen zusammenhängt, nur in der Empfindung von einer größeren oder geringeren Zahl und Ausbreitung körperlicher Reize. Bei der Wut z. B. ist der Puls beschleunigt, das Gesicht rötet sich usw. Die Heftigkeit einer Erregung bemißt sich also nach der Zahl und Ausdehnung der in Mitleidenschaft gezogenen Körperteile.[7]

Daß solcher Art unser Ich schöpferisch ist, das erleben wir im freien Handeln. Die unmittelbare Erfahrung sagt aus, daß wir frei sind, und daß es die Eigenart der Freiheit ist, Neues hervorzubringen. Andrerseits ist diese Freiheit selber nur bei der beschriebenen Beschaffenheit des Bewußtseins möglich. Die Leugner der Willensfreiheit gehen von der Anschauung aus, daß das Bewußtsein aus unveränderlichen Elementen bestehe, die in festen, notwendigen Beziehungen zueinander stünden und je nach ihrer Lagerung und Stärke die Wahl entschieden. Aber unser Ich ist ja gar nicht in gesonderte Elemente zerlegbar, jedes derselben durchdringt die andern und verändert sich jeden Augenblick, auch noch während es zur Wahl steht. Ferner kann eine Triebfeder nicht durch ihre Stärke den Ausschlag geben, da sie ja keine Größe, sondern eine Beschaffenheit ist. Endlich ist ein Willensentschluß nicht als notwendige Folge schon in seinen Triebfedern enthalten; denn es gibt ja im geistigen Leben nichts fertig Gegebenes, das nur zu entwickeln wäre, sondern ein mit und in der Zeit sich erst Erzeugendes.

Die Freiheit besteht vielmehr darin, daß unsre Handlungen das Gepräge unsrer ganzen Persönlichkeit tragen, „dem Ganzen unsrer innersten Gefühle, Gedanken und Aspirationen entsprechen", aus unserm Charakter hervorgehen „wie die Frucht aus der Blüte". Je nachdem unsre Handlungen enger oder loser mit unsrer persönlichen Eigenart zusammenhängen, sind sie mehr oder weniger frei. Nachträglich kann man in ihnen wohl die Triebfedern aufzeigen, die zu ihnen geführt haben, aber sie fügen diesen Triebfedern doch „ein absolut Neues" hinzu. Im übrigen handeln wir gar nicht immer aus bestimmten Beweggründen, sondern bei großen, „schicksalsschweren" Entscheidungen aus der undurchschaubaren Tiefe unsrer Persönlichkeit heraus. Oft wollen wir sogar nur, um zu wollen, und suchen nachträglich unsern Willen durch Beweggründe zu erklären, von denen er doch selber die Ursache gewesen ist.

Im freien Handeln erleben wir eine schöpferische Entwicklung. Welches sind nun solche neue, durch diese Entwicklung hervorgebrachte geistige Erscheinungen, soweit sie für die Religion von Bedeutung sind oder noch werden?

Von der allergrößten Tragweite ist Bergsons Auffassung vom menschlichen Verstande. Zunächst kommt er für uns allerdings nur unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis in Betracht, während er erst unter dem des Handelns seine eigentliche Bedeutung gewinnt. Wie sonst in der Erkenntnislehre ist auch für Bergson der Verstand das Vermögen, Beziehungen zwischen Gegenständen zu stiften, Beziehungen von Gleichem zu Gleichem, von Ursache zur Wirkung usw. Darauf beruht die Fähigkeit des Verstandes, Gegenstände zu zerlegen nach beliebigen Gesetzen und sie wieder zusammenzusetzen zu beliebigen Systemen, also die Fähigkeit der Begriffsbildung und Erfindung. Gelänge es, jene Beziehungsformen des Verstandes als einen Abdruck der Außendinge auf den menschlichen Geist, als einen Erfolg der Erfahrung darzutun, so stellte der Verstand nichts Neues dar, er wäre auf die Eigenschaften der Außenwelt zurückgeführt. Allein das ist nicht möglich.

Wenn wir in der Natur Gegenstände, Vorgänge, Gesetze unterscheiden, so setzen wir damit den Verstand schon voraus. Denn es gibt ja in der Natur keine festumrissenen Gegenstände, sondern alle bilden einen einheitlichen, ununterbrochenen Zusammenhang. Auch keinen Einzelvorgang gibt es, sondern alles Geschehen ist eine

die ganze Welt umspannende Wechselwirkung. Selbst unsre Naturgesetze sind zu streng formuliert, bedürfen fortwährend der Berichtigung, denn die Naturvorgänge entsprechen ihnen nur annäherungsweise. Auch werden die Naturgesetze zunächst nur für einen Ausschnitt aus der Natur aufgestellt, um ihren Geltungsbereich erst nachträglich zu erweitern oder enger zu begrenzen. Sie tragen also zunächst den Charakter der Künstlichkeit, der Konvention an sich. Endlich können wir mittels unsrer Raumvorstellung vor aller Erfahrung Figuren zeichnen und ihre Eigenschaften bestimmen, und die Erfahrung gibt uns nachträglich recht. Der Verstand kann also kein Abdruck der Hauptbeziehungen der Natur sein, da er dieser gegenüber selbständig und frei waltet.

Auch aus dem Instinkt des Tieres kann der menschliche Verstand nicht abgeleitet werden. Da es keinen Instinkt gibt, der nicht durch einen „Saum" von Verstand eingefaßt wäre, hat man geglaubt, es bestünde zwischen beiden nur ein Unterschied des Grades. Aber es sind wesenhafte Unterschiede. Während der Verstand auf Erkenntnis von Beziehungen, Formen geht, geht der Instinkt auf Erkenntnis von Dingen. Das Insekt hat die Vorstellung bestimmter in Raum und Zeit liegender Dinge. Trotzdem „bewegt sich die tierische Intelligenz, wiewohl noch ohne Bildung eigentlicher Begriffe, bereits in einer begrifflichen Atmosphäre". „Allein sie spielt die Vorstellungen mehr, als daß es sie denkt." Man wird zwar das Schema des menschlichen Verstandes im tierischen schon in seinen Hauptbeziehungen finden können, aber in seiner reifen Gestalt ist der menschliche Verstand völlig verschieden vom tierischen. Das Tier unterscheidet sich wahrscheinlich gar nicht von der Außenwelt, es stellt sich nur in seinen Sinneswahrnehmungen vor, ohne äußere Dinge von sich selber abzulösen. Vermutlich hat es auch nicht dieselbe Raumvorstellung wie wir Menschen. Mittels derselben unterscheiden wir Dinge voneinander, ohne Rücksicht auf ihre Eigenschaften. Das Tier aber stellt wahrscheinlich keinen Raum als ein gleichartiges Medium vor, infolgedessen auch keine Gegenstände, sondern nur verschiedenartige Eigenschaften. Wir Menschen unterscheiden ja auch unsre rechte von unsrer linken Seite mittels eines natürlichen Gefühls, also nicht durch eine Raumvorstellung, sondern durch eine Eigenschaft der Wahrnehmung. Ferner erwartet zwar auch das Tier nach gleichen Ur-

sachen die Wiederholung gleicher Vorgänge. Diese mechanische Erwartung ist aber ganz etwas anderes als die verstandesmäßige Überzeugung, daß es erstens Ursachen und Wirkungen gebe, und daß zweitens auf gleiche Ursachen gleiche Wirkungen folgen. Endlich unterscheiden sich Verstand und Instinkt durch das Maß ihrer Handlungsmöglichkeit. Der Mensch ist fähig, jede Arbeit zu erlernen, jeden Gegenstand zu verfertigen, künstliche Werkzeuge herzustellen, kurz, sich jedwede Bewegungsgewohnheit anzueignen. Das Tier dagegen ist in seinen Handlungen zumeist an rein organische Werkzeuge gebunden, nur ausnahmsweise bringt es auch künstliche Werkzeuge hervor, aber auch das begabteste Tier ist dabei in seiner Handlungsmöglichkeit streng begrenzt. Und die Erfindung des Tieres ist niemals mehr als „Variation über das Thema Routine", der Mensch dagegen bedient nicht nur eine Maschine, sondern vermag sich ihrer auch nach Gefallen zu bedienen, er ist frei. Auch in dieser Hinsicht besteht also eine „radikale Unversöhnlichkeit" zwischen Verstand und Instinkt.[9]

Ein Ergebnis schöpferischer Entwicklung ist außer dem Verstande überhaupt das ganze Bewußtsein. Nach der materialistischen Annahme ist es nur eine Tätigkeit des Gehirns, nach der parallelistischen Annahme zwar nicht auf Gehirnvorgänge zurückführbar, aber doch zu diesen ein genaues Seitenstück, nur in eine andere Sprache übersetzt. Beide Annahmen entsprechen nicht den Tatsachen des Gedächtnisses. Hätte der Materialismus recht, so müßten Verletzungen bestimmter Bezirke der Hirnrinde das Vergessen der in ihnen niedergelegten Erinnerungen zur Folge haben. Nun aber können ganze Perioden unsrer Vergangenheit dem Gedächtnis völlig entrissen sein, ohne daß eine bestimmte Hirnverletzung zu beobachten wäre. Ferner wäre nach jenen Annahmen die Seelenblindheit, d. h. die Unfähigkeit, wahrgenommene Gegenstände wiederzuerkennen, nur durch Aufhebung des Sehgedächtnisses möglich, und umgekehrt müßte die Aufhebung des Sehgedächtnisses die Seelenblindheit zur Folge haben. Dagegen lehrt die Erfahrung, daß Kranke das innere Bild eines Gegenstandes, den man ihnen nennt, hervorrufen, sogar gut beschreiben, aber wenn man ihnen denselben vorzeigt, ihn nicht wiedererkennen können, und daß umgekehrt trotz eines vollständigen Verschwindens der Sehbilder nicht immer die ganze Wiedererkennung der Wahrneh-

mung aufgehoben wird. Ähnlich ist es beim Hören. Würden die Erinnerungen in den Rindenzellen aufbewahrt, so müßte man z. B. bei der sensorischen Aphasie den endgültigen Verlust gewisser ganz bestimmter Worte und die vollständige Erhaltung wieder anderer feststellen können. Tatsächlich aber verschwinden bald alle Erinnerungen, indem die Fähigkeit des innern Hörens ganz und gar aufgehoben ist, bald steht man einer allgemeinen Schwächung dieser Funktion gegenüber. Ferner kann ein verlorenes Wortgedächtnis durch eine heftige Gemütsbewegung wiederhergestellt werden; das Gehirn hat also nicht den Zweck, die Erinnerungen aufzubewahren, sondern sie wieder zurückzurufen. Ebenso zeigt der Sprachlose, der ein bestimmtes Wort nicht finden, aber doch umschreiben kann, daß ihm nur die Anpassung an eine bestimmte Situation des Handelns nicht möglich war.

Nach alledem kommen Gedächtnisstörungen nicht einfach von Erkrankungen bestimmter Hirnpartien, wo die Erinnerungen ihren Sitz hätten, sondern es ist die Tätigkeit des Zurückrufens ins Gedächtnis, welche in ihrer Lebenskraft mehr oder weniger geschwächt ist. Das Wiedererkennen vollzieht sich in folgender, zweifachen Weise. Bald läßt der Körper durch ein rein passives Wiedererkennen einer erneuerten Wahrnehmung ein automatisch gewordenes Verhalten folgen, und Verletzungen des Gedächtnisses erklären sich dann aus der Zerstörung der motorischen Apparate zu diesem Verhalten. Bald geht das Wiedererkennen durch eine Spannung der Aufmerksamkeit vor sich, indem sich die Erinnerungsbilder der gegenwärtigen Wahrnehmung entgegendrängen und im Gehirn dieselben Apparate in Tätigkeit setzen, welche die Wahrnehmung gewöhnlich zur Ausübung der aus ihr entspringenden Handlungen in Bewegung bringt. Gedächtnisstörungen rühren in diesem Falle daher, daß die Erinnerungsbilder diese Apparate nicht in Tätigkeit zu setzen vermochten.

Damit ist schon die wichtige Aufgabe des Gehirns berührt, die zugleich auch die parallelistische Annahme beleuchtet. Seine Aufgabe besteht nämlich nicht darin, Erkenntnis, sondern Handlung zu vermitteln. Es nimmt die Eindrücke der Außenwelt mittels der Nervenbahnen als Reize auf und setzt sie, je entwickelter es selber ist, mit einer immer bedeutender werdenden Mannigfaltigkeit motorischer Apparate in Verbindung, zwischen denen das

Bewußtsein nach Belieben wählen kann. Sein einziger Zweck ist also der, Bewegungen aufzunehmen oder wieder abzugeben, wie in einem „Telefonbureau" Anschluß zu vermitteln oder aufzuschieben. Es bildet nur den Anfang oder die Fortsetzung von Bewußtseinsvorgängen, ist also nur ein Werkzeug, dessen sich der Geist zum Zweck des Handelns bedient, mit dem er aber nicht untrennbar verbunden ist.

Die Erinnerungsvorgänge vollziehen sich bei dieser Tätigkeit des Gehirns nicht so, daß sich Vorstellungen als selbständige Wesenheiten rein mechanisch nach Beziehungen der Ähnlichkeit und raumzeitlichen Nachbarschaft verbinden, wie die Assoziationspsychologie will; solche Beziehungen gibt es zwischen den Vorstellungen immer, und es ist nicht einzusehen, warum eine bestimmte Vorstellung gerade immer eine bestimmte Ähnlichkeit oder raumzeitliche Nachbarschaft vorziehen sollte. Vielmehr drängt sich jeden Augenblick die Gesamtheit unsrer Erinnerungswelt gegen die Schwelle des Bewußtseins, aber nur diejenigen Erinnerungen treten über die Schwelle, welche sich auf Grund jener Beziehungen für die augenblickliche Lage des Bewußtseins zum Handeln am nützlichsten erweisen. Der Geist benützt also nur den Körper zu praktischen Zwecken und läuft ihm durchaus nicht immer parallel.

Selbst wo er es tut, kann von keinem strengen Parallelismus die Rede sein. Das Gehörsbild eines Wortes z. B. ist ja kein Gegenstand mit festen Umrissen, sondern dasselbe Wort gibt verschiedene Töne je nach der Verschiedenheit der Stimmen und Stimmlagen. So viele Tonhöhen und Klangfarben eines Wortes es gibt, so viele Abdrücke müßten also im Gehirn zurückbleiben. Aber wie sollte dann dasselbe Wort, wenn eine neue Person mit eigener Nüance es ausspricht, als ein bekanntes wiedererkannt werden? Im übrigen sind sehr oft für einen bestimmten Gehirnzustand verschiedene ihm entsprechende geistige Vorgänge möglich. Und die beiderseitige Abhängigkeit ist nur „in einer geringen Anzahl von Fällen" experimentell nachgewiesen, „überdies nur bei Vorgängen, die nach dem Zugeständnisse Aller vom Willen fast unabhängig sind". Es ist also nicht notwendig, den Parallelismus auf die Gesamtheit der körperlich-geistigen Vorgänge auszudehnen. Der Geist ist dem Körper gegenüber eine selbständige, auf jeden Fall aber neue, eigenartige Beschaffenheit der Wirklichkeit.[10]

Denselben Charakter hat auch, wenn wir nun im Bereich der Wirklichkeit eine Stufe tiefer gehen, das Organische, das Lebendige, gegenüber dem toten Stoff, der Materie. Es läßt sich nicht auf diese zurückführen, weder in dem Sinne, daß es restlos physikalisch-chemisch erklärbar wäre, noch daß auf chemischem Wege ein kleinster Organismus hergestellt werden könnte. Diese doppelte Unmöglichkeit läßt sich zwar nicht beweisen, weil es kein vorstellbares Mittel gibt, die Unmöglichkeit einer Tatsache experimentell zu beweisen, aber es lassen sich theoretische Gründe anführen, die gegen eine solche Möglichkeit sprechen.

Gewiß ist das Leben „eine Art Mechanismus". Immer mehr physikalisch-chemische Vorgänge wird man an ihm feststellen. Man wird dieselben auch als Ursachen eines einmal entstandenen Organismus betrachten können. Aber schon über den Wert solcher Erklärungen sind sich die Forscher nicht einig. Chemiker weisen darauf hin, daß es sich dabei nur um die Abfallprodukte des Lebensprozesses, nicht um die der Wissenschaft unzugänglichen aufbauenden Substanzen und Energien handle. Histologen meinen außerdem, daß die Erforschung der Zelle die Kluft zwischen Lebendigem und Totem immer weiter erscheinen lasse. Dazu kommt die Ansicht beschreibender Naturforscher, daß das Leben seine Formen „kraft einer einzigartigen Reihe von Akten in einer einzigen, unteilbaren Geschichte erschaffe". Die physikalisch-chemischen Elemente reichen also zur Erklärung des Lebens nicht aus; sie haben überhaupt kein gesondertes Dasein, sondern sind bloße Ansichten des Geistes von einem unteilbaren Prozeß, in welchem ein jeweiliger Zustand immer aus der ganzen Vergangenheit des Organismus, nicht bloß aus dem unmittelbar vorhergehenden Zustand hervorgeht. Damit eine neue Art entstehen kann, muß zwar die alte eine gewisse Bedeutsamkeit und Allgemeinheit erreicht haben, aber sie erzeugte sich doch schon vorher in jedem Augenblick, unwahrnehmbar und ununterbrochen. Gerade die plötzlichen Veränderungen der Art sind doch nur dadurch möglich, „daß Generationen hindurch, die sich nicht zu verändern schienen, eine Arbeit des Brütens oder besser des Reifens geleistet worden ist. In diesem Sinn kann wie vom Bewußtsein auch vom Leben gesagt werden, es verschaffe etwas in jedem Augenblick." Nicht Umlagerung kleinster Elemente kann also das Leben sein, sondern Umbildung

zu immer neuen, mit den vorhergehenden unvergleichbaren, zu unvorhersehbaren und unumkehrbaren Formen. Unaufhörlich schafft das Leben.

Für die Unzulänglichkeit der gegenteiligen Auffassung, der rein mechanistischen Erklärung der Lebensvorgänge sprechen folgende Tatsachen. Das Leben erzielt auf verschiedenen Entwicklungslinien unter verschiedenen Lebensbedingungen gleiche Erfolge. Je weiter aber zwei Entwicklungslinien auseinandergehen, desto weniger wahrscheinlich ist es, daß, wie der Mechanismus will, zufällige äußere Einflüsse oder zufällige innere Abwandlungen Organismen zum Bau gleicher Apparate bewegten. Der Mechanismus meint zwar, daß ungeachtet dieser äußeren Einflüsse und innern Abwandlungen doch die bleibenden äußern Grundbedingungen gleiche Gebilde hervorgebracht hätten. Dabei entstehen zwei Arten von Entwicklungslehre. Entweder wird diesen bleibenden Bedingungen eine unmittelbar umbildende Kraft zugeschrieben, oder man läßt sie nur mittelbar wirken, indem nur jene Artvertreter im Kampf ums Dasein von ihnen begünstigt werden, die ihrer Umgebung durch Zufall der Geburt besser angepaßt sind. Wie aber in letzterem Falle annehmen, daß zufällige Ursachen, die den unendlich verwickelten Organen entsprechend unendlich zahlreich sein müßten, gleichartig und in gleicher Anordnung an verschiedenen Punkten von Raum und Zeit wiederkehren sollten? „Daß zwei Spaziergänger, die von verschiedenen Punkten ausgehend, das Land nach Laune durchstreifen, sich schließlich treffen, ist nur etwas Gewöhnliches. Daß sie aber bei solchem Umherstreifen identische, einander genau deckende Kurven beschreiben, ist ganz und gar unwahrscheinlich. Diese Unwahrscheinlichkeit wird um so größer, je verwickeltere Windungen die beiderseitig durchwanderten Wege aufzeigen, und sie wird zur Unmöglichkeit, wenn die Zickzacklinien beider Spaziergänger von unendlicher Kompliziertheit sind. Was aber bedeutet die Kompliziertheit dieser Zickzacklinien gegenüber der eines Organs, wo Tausende von verschiedenartigen Zellen, deren jede selbst eine Art von Organismus ist, in bestimmter Ordnung zusammengefügt sind!“ Sind die Abwandlungen der Arten unmerklich klein, „wie annehmen, die gleichen winzigen Variationen hätten in unermeßlicher Zahl und in gleicher Ordnung auf verschiedenen Entwicklungslinien entstehen können, wenn sie rein zufällige waren?

Wie vorstellen, daß sie sich in beiden Reihen in ihrer Gleichheit und Gleichgeordnetheit durch Auslese erhalten und gesteigert hätten, wenn doch jede einzelne für sich genommen ohne den geringsten Nutzen gewesen ist“? Sind sie sprunghaft, wie glauben, „daß sie durch eine Reihe einfacher Zufälle gleichartig und in gleicher Ordnung innerhalb zweier selbständiger Entwicklungsreihen hervorgebracht worden seien? Da doch diese Variationen die jedesmalige, vollkommene Harmonie immer zahlreicherer, immer vielgliedrigerer Elemente bedeuten“?

Bei der andern Art der Entwicklungslehre wird der Ausdruck Anpassung in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Einmal behandelt man die äußern Lebensbedingungen wie ein Modell, von dem das Leben rein passiv seine Form empfängt. Sodann schreibt man dem Leben aber auch wieder Aktivität zu, indem es auf die ihm gesetzten Bedingungen in seiner Weise durch den Bau eines Instruments oder einer Maschine reagiert, womit es aus denselben größtmöglichen Vorteil ziehen kann. Zweifellos beginnt ja nun die Anpassung durch eine rein passive Einschmeichelung, stufenweise geht sie aber dann aktiv zum Bau von Apparaten über, die mit der Umgebung nicht mehr die geringste Ähnlichkeit zeigen. Und mit jener Aktivität hat man dem Leben eine Art Intelligenz zugeschrieben. Das hat wohl eine gewisse Berechtigung, wird aber vom Mechanismus nicht zugegeben, da er den äußern Lebensbedingungen die schaffende Kraft zuschreiben zu dürfen glaubt.

Nur eine besondere Art des Mechanismus, der Neo-Lamarckismus gesteht ein inneres Entwicklungsprinzip zu. Nach ihm wird eine neue Art durch die „Kraftanstrengung“ der Organismen hervorgebracht, wobei diese Anstrengung entweder nur „in der mechanischen Übung gewisser Organe zu bestehen braucht, wie sie durch Druck der äußern Umstände rein mechanisch hervorgerufen wird“, oder auch Bewußtsein und Willen einschließen kann. Hier wird wenigstens „einige Aufklärung“ gegeben über die gleiche Bildung verwickelter Organe innerhalb verschiedener Entwicklungsreihen. „Denn wenn das durch die äußern Umstände gestellte Problem nur *eine* Lösung zuläßt, dann in der Tat begreift man, daß die gleiche Anstrengung bei Ausnützung gleicher Umstände im gleichen Resultat mündet.“ Allein wenn auch verständlich ist, wie ein

Organ durch Übung größer und kräftiger werden kann, so doch nicht, wie es ganz neue Formen hervorzubringen imstande sein soll. „Denn nie noch hat eine Anstrengung jemals vor unsern Augen auch nur die geringste Komplizierung eines Organs zuwege gebracht, während es doch einer ungeheuren Zahl solcher wunderbar aufeinander angelegter Komplizierungen bedurft haben muß, um vom Pigmentfleck der Infusorie zum Auge des Wirbeltiers überzuführen. Und jene Auffassung des Entwicklungsprozesses selbst für das Tier zugegeben: wie sie auf die Pflanze ausdehnen? Auf sie, bei der doch die Variationen der Form funktionelle Veränderungen weder einzubegreifen, noch nach sich zu ziehen scheinen, sie, bei der doch die Ursache der Variation, wenn überhaupt psychologischen Wesens, schwerlich als Anstrengung bezeichnet werden kann, es sei denn, daß man den Sinn dieses Wortes wunderlich erweitere.“ Wenn ferner diese Lehre noch weiterhin die erworbenen Eigenschaften sich regelmäßig vererben läßt, so scheint solche Vererbung eher Ausnahme als Regel zu sein. Gewiß ist zur Erklärung der Artabwandlungen „etwas wie eine Anstrengung“ anzunehmen, „aber eine sehr viel tiefere und von den Umständen sehr viel unabhängigere Anstrengung als die individuelle, eine den meisten Vertretern derselben Gattung gemeinsame, eine eher dem Keim, den diese in sich beherbergen, als ihrer eigenen Substanz innewohnende Anstrengung, die eben dadurch der Vererbung auf ihre Nachkommen sicher ist“.

Wie der Mechanismus, so wird aber auch der Individualismus, die Zweckmäßigkeitslehre dem Schöpferischen der Entwicklung nicht gerecht. Dieselbe besagt, „daß Dinge und Wesen bloße Verwirklichungen eines ein für allemal festgelegten Programmes sind“. Das ist aber nur ein umgekehrter Mechanismus. Wie bei ihm, so ist für diese Lehre alles gegeben, nur nicht durch die Vergangenheit, sondern durch die Zukunft. Wie sollte da noch Raum bleiben für Unvermutetes, Neues? Das Leben geht in seinen Neuschöpfungen über jede vorher gedachte oder denkbare Idee hinaus, und außerdem bleibt es hinter der erstrebten Zweckmäßigkeit durch Unordnung und Rückschritte und Unzweckmäßigkeiten zurück. Indem man letzteres sah, ist man vom Begriff der äußern Zweckmäßigkeit auf den der innern übergegangen. Nicht die Welt in ihrem ganzen Umfang, sondern nur einzelne Organismen sollen zweck-

mäßig angelegt sein. Die Teile sollen dem Ganzen eines Einzelwesens harmonisch angepaßt sein. Allein diese Teile, auch die Gewebe und Zellen, haben ja selber wieder eine gewisse Selbständigkeit und können mit demselben Rechte wie das Ganze eine Individualität beanspruchen. Die innere Zweckmäßigkeit wird also doch wieder zu einer äußern, indem nicht Teile, sondern das Ganze eines kleinen Organismus dem Ganzen eines größern untergeordnet werden. Außerdem ist jeder einzelne Organismus abhängig von den Einflüssen seiner Eltern, ja seiner fernsten Vorfahren, von der Gesamtheit des Lebens überhaupt. Der Begriff des Einzelwesens ist also nicht abgrenzbar.

Die Zweckmäßigkeitslehre muß anders gestaltet werden. Gewiß stellt die Lebewelt ein harmonisches Ganze dar, wie später zu zeigen sein wird. Da das Leben seine Wirkungen erst nach und nach in der Zeit schöpferisch hervorbringt, damit also sich weitet und überwächst, so können diese Wirkungen nicht zum voraus gegeben und folglich auch nicht als Zwecke gesetzt sein. Erst nach der Verwirklichung von Zwecken läßt sich die vorhergehende Entwicklung von diesen Zwecken aus deuten. Die Erklärung nach dem Begriff der Zweckmäßigkeit ist nur in rückwärts gewendetem Sinne möglich, sie ist nur „eine Art Sehen der Vergangenheit im Lichte der Gegenwart".

Nachdem sich außer dem Bewußtsein auch das organische Leben als eine schöpferische Entwicklung erwiesen hat, wäre nur noch die leblose Welt, die Materie auf den Begriff der Schöpfung zu untersuchen. Hier scheint dieser Begriff ganz und gar nicht zuzutreffen, denn die Veränderungen der toten Materie bestehen ja nur in Umlagerungen gleichbleibender, von vornherein gegebener Elemente, also in Wiederholungen, nicht in Neuschöpfungen. Allein die physikalisch-chemischen Systeme sind ja nur künstlich aus dem Ganzen des Universums abgeschnürte Teile. In diesem Ganzen selbst bilden sie mit der lebendigen und bewußten Welt einen unteilbaren, ununterbrochenen Zusammenhang. Man kann also sagen, daß „das Ganze der Wirklichkeit ein vorwärtsgerichtetes, ein ungeteiltes Schreiten von Schöpfung zu Schöpfung" ist.

Aber wird nicht Schöpfung überhaupt durch den Grundsatz von der Erhaltung der Kraft unmöglich gemacht? Dieser Grundsatz bedeutet ganz allgemein, daß in einem rechnerischen Systeme die

Summe des Gegebenen sich gleich bleiben müsse. Die Erfahrung aber allein kann Aufschluß geben über die Natur des Gegebenen und darüber, ob dasselbe in allen möglichen Systemen anzutreffen ist. Auf die Gesamtheit der physikalisch-chemischen Erscheinungen scheint der Grundsatz von der Erhaltung der Kraft anwendbar geworden zu sein. Nun aber entstehen ja innerhalb der Entwicklung des Lebens außer der lebendigen und möglichen Kraft neue Arten von Kraft, die sich der rechnerischen Behandlung nicht fügen. Hier hat der Grundsatz seine Geltung verloren. Denn diese bezieht sich ja erfahrungsgemäß nur auf Systeme, die umkehrbar sind. Leben aber und Bewußtsein können ja nicht in einen früheren Zustand ihrer Entwicklung zurück verwandelt werden, sie verharren nicht durch Wiederholung gleicher Elemente in einer ewigen Gegenwart, sondern speichern in der Gegenwart ihre Vergangenheit auf. Die Erhaltungssysteme sind also nicht die einzigmöglichen und wirklichen. Wenn nach dem strengen Mechanismus eine Molekularbewegung des Gehirns „mit einem Nichts von Bewußtsein Empfindungen zu erzeugen vermag, weshalb sollte dann nicht das Bewußtsein seinerseits mit einem Nichts an kinetischer Energie oder mit Benutzung dieser Energie auf seine besondere Art und Weise Bewegung erzeugen können"? Schöpfung wird also durch den Grundsatz von der Erhaltung der Kraft nicht unmöglich.[11]

„Gott hat nichts Abgeschlossenes. Unaufhörliches Leben ist er, ist Tat, ist Freiheit."[12] In diesem Satze hat Bergson die religiöse Grundstimmung durchblicken lassen, die seine Grundanschauung von einer schöpferischen Entwicklung der Welt umsäumt. Und in diesen Worten hören wir den Pulsschlag unsrer modernsten Zeit. Der im Werden zeugende Gott ist ihr Ideal. Niemand von allen Gelehrten und Philosophen hat diesem Gott eine herrlichere Hymne gesungen als Bergson; denn niemand hat trunkener von göttlicher Schöpferkraft gesprochen und niemand zugleich gründlicher und gewissenhafter diesen Gott vor der nüchternen Wissenschaft gerechtfertigt. Allerdings beginnt dieser schöpferische Gott eben erst den monistischen Gott der Allgesetzlichkeit zu überwinden. Die weitesten Kreise huldigen diesem noch, und vielleicht daß er sich auch noch für absehbare Zeit neben dem neuen behaupten wird. Im Gegensatz zu den meisten Theologen glauben

wir auch, daß er eine wirkliche, wenn auch nicht vollendete Religion ermöglicht. Spinoza bleibt das klassische Beispiel dafür. Und zahlreiche wirklich warme und ernste Bekenntnisse von heute bestätigen es. Der einzelne fühlt sich im Ganzen der, wenn auch rein gesetzlich wirkenden Natur befaßt und von ihm abhängig. Aber schon innerhalb des gesetzlich denkenden Monismus selbst bricht sich jetzt die Erkenntnis von den Mängeln dieser Religion Bahn. Nicht bloß daß man einen Gott, der mit ewiggleichen Atomen, körperlichen oder geistigen oder beiden zugleich, immer nur Gleiches in andern Formen schafft, öde und langweilig findet, man fühlt sich durch diesen Gott, für den man mit allen Geschöpfen nur eine Maschine ist, gelähmt und gebrochen in dem Besten, was man als Mensch der Gegenwart in sich fühlt, in seinem höchst persönlichen, frei und selbständig schaffenden Zeugungsdrang, in seinem Idealismus der Freiheit, der im Zeitalter der Tat auf allen Gebieten des Lebens alles Große und Schätzenswerte allein von der wirkenden, freitätigen Persönlichkeit erwartet. Ein Gott aber, der aus unerschöpflichen Tiefen des Lebens ewig Neues gebiert und sich dazu schöpferisch wirkender Menschen bedienen will, hat nicht nur einen andern Reiz, sondern ruft auch jeden Einzelnen gerade in und durch die Religion zur höchstmöglichen Kraftleistung, zum selbsttätigen, Lebenswunder vollbringenden Wollen auf. Dieser Gott bedeutet auch in der Tat gegenüber dem Gott der Allgesetzlichkeit für die Religion eine zunächst noch fast unübersehbare Bereicherung und erschließt ihr den Zugang zu wachsender Vervollkommnung.

Der erste Fortschritt besteht, kurz gesagt, in einer Persönlichkeitsreligion. Im mechanistischen Monismus ist der einzelne nur der gleichgültige Schnittpunkt der Allgesetze. Jetzt erhält er eine selbständige, notwendige, unentbehrliche Bedeutung in einer zweifachen Richtung. Was Gott in allen Offenbarungen des Lebens ist, das hat jeder einzelne Mensch zu sein: unwiederholbare Eigentümlichkeit. Und wie Gott das wird durch das einheitliche Wirken einander durchdringender Kräfte, so soll es auch der Mensch werden durch die künstlerisch harmonische Gestaltung seiner Persönlichkeit. Damit erreicht die Religion den Anschluß an die Romantik unsrer Tage. Zum andern ist der einzelne in der göttlich-schöpferischen Entwicklung notwendig und bedeutungsvoll, weil er frei

ist, und Gott nur durch die Freiheit des Menschen seine höchsten Werke vollbringen kann. Aus dem bewußten Zusammenschluß mit dem Schöpfergeiste heraus, d. h. also aus und durch Religion schafft sich der Mensch seine Persönlichkeit, eine ihm ureigene, unwiederholbare Lebensdarstellung künstlerischer Art, zugleich aber auch durch seine Mitarbeit an der menschlichen Kultur das ewigschöpferisch fortschreitende Gotteswerk. So kommt Freiheit in die Religion selber. Sie ist nicht mehr ein untätiges Warten auf Gottes übernatürliche Gnade, noch weniger auf zauberisch einzulösende Gnadenkräfte, sondern ein Hervorbringen oder Auslösen der Gnade durch die Tat. Was diese Gnade selber ist, wird sich noch zeigen. Arthur Bonus und Johannes Müller bezeichnen ungefähr die Richtung solcher Gedanken.

Und was nicht hoch genug zu schätzen ist für die Weiterbildung der modernen Religion: diese Gedanken eröffnen den Ausblick auf eine persönliche Unsterblichkeit. Ist der einzelne durch seine freie Tätigkeit für die Weltentwicklung ebenso unentbehrlich als der Weltgrund, Gott selbst, so muß endlich einmal der Mut gefunden werden, auf Grund der modernen Schätzung der Einzelpersönlichkeit dieser auch ewige Bedeutung zuzuschreiben, nachdem die Fessel der alles einzelne nichtig und belanglos machenden Allgesetzlichkeit gefallen ist.

Der zweite Fortschritt, den ein schöpferischer Gott für die Religion bedeutet, besteht darin, daß der alte Gegensatz von Natürlich und Übernatürlich in ein neues Licht gerückt wird. Die göttlichen Wirkungen in der Religion stellen keinen übernatürlichen Sonderbezirk mehr dar gegenüber der sonstigen natürlichen Weltentwicklung, sondern derselbe Gott, der schon im Leben der Pflanzen und Tiere aus einem hinter- oder außersinnlichen Weltgrunde in die sichtbare Entwicklung schöpferisch hereinwirkt, „offenbart“ sich in genau derselben Weise auch in der Religion. Die Wirkungen Gottes sind gleichsam auf eine Linie gerückt, die man am besten nicht mehr mit dem Ausdruck „Übernatürlich“, sondern einfach mit „Außerweltlich“ bezeichnet. Damit ist einer der schwersten Anstöße für die moderne Religion gefallen, ohne daß dem Wesen der Religion selbst Abbruch getan wäre. Denn die Dämme, welche eine mechanistische Weltanschauung dem Hereinströmen des Übersinnlichen ins Sinnliche vorgeschoben hatte, sind

durch den Begriff des Schöpferischen zerstört, und die Selbstaussage der Religion ist gerechtfertigt, wonach sie im Zusammenschluß mit einem nicht bloß innerweltlichen, sondern auch außerweltlichen Gott besteht. Auf diesen außerweltlichen Gott selbst kann erst später eingegangen werden, und dann wird sich auch zeigen, was von der mit dem schöpferischen Gott zusammenhängenden Ansicht zu halten ist, daß dieser Gott kein fertiger sei, sondern in der Weltentwicklung sich selber erst hervorbringe, also auch der Begriff der Zweckmäßigkeit nicht auf ihn passe.

Ein dritter Fortschritt der schöpferischen Religion darf vielleicht darin gesehen werden, daß man aus der künstlerischen Art, wie sich Bergson den Wirkungszusammenhang der Welt vorstellt, ein Vernunftrecht für den Glauben an einen Gott, um nicht mißverständlich zu sagen, einen Gottesbeweis herleiten kann, obwohl dies Bergson selber nicht ausdrücklich tut. Mit Recht fordert man für einen einheitlich vorgestellten Wirkungszusammenhang der Welt das Dasein einer Einheit, welche das einheitliche Zusammenwirken aller und verschiedener Einzelkräfte verbürgt. Nun stellt sich ja Bergson nicht bloß das bewußte und organische Leben, sowie die Materie je für sich, sondern auch das Ganze des Weltalls als ein unlösbares, unteilbares Ineinander lückenlos zusammenhängender Wirkungskräfte vor. Ist diese Vorstellung richtig, so müßte die Vernunft einen dieses künstlerisch harmonische Ganze verbürgenden Gott annehmen. Vielleicht daß das auch ein Beweggrund für Bergsons Gottesglauben ist, wenigstens ein diesen Gottesglauben rechtfertigender Vernunftgrund.

So bedeutsam aber auch der Begriff des Schöpferischen für die Religion ist, man kann nicht sagen, daß das Verhältnis des schöpferisch Neuen zum Alten von Bergson ganz rein und klar gemacht wäre. Er nennt schon das Einzigartige, Unwiederholbare ein Neues, während es, der Form nach zwar ein Neues, aber dem Inhalte nach nur eine besondere Kreuzung alter, mechanisch wirkender Elemente sein könnte. Sodann betrachtet er auch die durch Verschmelzung alter Elemente entstehenden geistigen Beschaffenheiten als unbedingt neu. Der Form nach sind auch sie es, eine Melodie zeigt im Verhältnis zu den sie zusammensetzenden Einzeltönen neue Klangfarben, aber ist sie deshalb nicht doch das mechanische Ergebnis dieser Einzeltöne? Gerade dieses Bild der Me-

lodie gebraucht Bergson sehr oft zur Verdeutlichung der geistigen Verschmelzungen und fördert dadurch das Mißverständnis, als käme das Neue nur durch die Eigenart des Verschmelzungsvorganges, durch die Mischung, das Ineinander der alten Elemente, und nicht durch den Hinzutritt ganz neuer Elemente zustande.

Bergsons eigene Ausdrucksweise bewegt sich sehr oft in diesem Sinne. „Wie aber eine einzigartige Situation, die auch ihren Elementen, d. h. den von ihr aufgenommenen Teilansichten, irgend etwas von ihrer Einzigkeit mitteilt, als gegeben denken, ehe sie sich erzeugt hätte? Zu behaupten ist nur, daß sie sich, einmal entstanden, aus den Elementen erklärt, die durch Analyse in ihr gefunden werden."[13] „Lassen sich doch für jeden unsrer Akte mit leichter Mühe Vorgänger finden, deren mechanische Resultante er in gewissem Sinne darstellt. . . . Sofern jedoch eine Handlung das Ganze unsrer Person auch nur im geringsten angeht, sofern sie in Wahrheit unsre Handlung ist, bleibt sie unvorhersehbar, auch wenn sie, einmal vollbracht, aus ihren Antezedentien erklärbar ist."[14] Deutlicher wird Bergson schon, wenn er sagt: „Daß aber jeder Augenblick ein Mehr ist, daß Neues ohne Unterlaß hervorsprudelt, daß Formen entstehen, die, einmal hervorgebracht, zwar zweifellos als bestimmte Wirkungen ihrer Ursache bezeichnet werden können, von denen es aber unmöglich war, vorherzusehen, was sie sein würden — indem nämlich die in ihrer Art einzigen Ursachen hier Teile der Wirkung sind, hier gleichzeitig mit ihr Gestalt gewinnen, hier ebensosehr von der Wirkung bestimmt sind, wie diese von ihnen: das ist etwas, das wir in uns fühlen und sympathetisch außer uns ahnen."[15]

Diese letzte Bemerkung zeigt, wie sich Bergson die Sache vom Bewußtsein aus klar gemacht hat, wie sie sich ihm durch innere Anschauung dargeboten hat, und wie er sie wiederum nach dem Muster künstlerischen Schaffens vorstellt. Daß er die Entstehung von inhaltlich absolut Neuem, durch bloße Umlagerung oder Umschmelzung alter Elemente nicht Erklärbarem annimmt, daran kann ja kein Zweifel sein. Das ist das Hauptbestreben seiner ganzen Philosophie. Die künstlerische Vorstellungsart trifft vielleicht die Sache noch am besten. Aber völlige Klarheit ist wohl, namentlich wenn man die andern Ausführungen daneben hält, doch nicht erreicht. Das mag mit der Schwierigkeit der Sache selbst zusammen-

hängen. Das Neue, das im Laufe einer Entwicklung entsteht, wird ja immer mit dem Alten in einem geordneten Zusammenhang stehen und oft nur nach allmählichen, unmerklichen Übergängen in seiner Eigenart sich vom Alten abheben, so daß es schwer ist, bei einer Neuerscheinung den Anteil des Alten und Neuen zu bestimmen. Gerade ein Erfahrungsphilosoph, wie es Bergson nach der einen Seite ist, wird immer in Gefahr stehen, in der wirklichen Durchführung des Grundsatzes des Schöpferischen das Alte gegenüber dem Neuen zu überschätzen, eben weil sein Augenmerk und sein Interesse auf die Entstehung des Neuen in der Erfahrungswelt gerichtet sein werden; eine Gefahr, der ein Gelehrter wie Wundt trotz besserer Absicht völlig erlegen ist.

Daß diese Kennzeichnung der Sachlage richtig ist, zeigt sich sofort bei Bergsons Ansichten über die Willensfreiheit. Ganz wie Gegner derselben nennt er frei eine Handlung, die ein Ausfluß unsres ganzen Charakters ist. Allein die Kernfrage dabei wäre doch, ob wir frei sind, unsern Charakter zu ändern. Bergson wirft diese Frage auch auf, kommt aber im Zirkel nur wieder auf seine Behauptung zurück. „Gewiß, unser Charakter ändert sich unmerklich alle Tage und unsre Freiheit würde dabei leiden, wenn diese neuen Erwerbungen unserm Ich nur aufgepfropft würden, statt mit ihm zu verschmelzen. Sobald aber diese Verschmelzung stattfindet, muß man sagen, daß die in unserm Charakter eingetretene Veränderung nun auch unser ist, daß wir sie uns zugeeignet haben. Mit einem Worte, wenn man übereinkommt, frei jede Handlung zu nennen, die dem Ich entspringt und nur dem Ich, dann ist wahrhaft frei die Handlung, die den Stempel unsrer Person trägt; denn dann wird einzig unser Ich ihr Vater sein." Auch hier liegt der Nachdruck auf den Beweggründen, die allerdings nicht wie starre Elemente mechanisch sich zu einer Gesamtwirkung verbinden, sondern, bis zur Tat in stetiger Veränderung begriffen, diese Tat durch ihre gegenseitige Verschmelzung als ein gegen sie selbst der Beschaffenheit nach Neues hervorbringen; aber dieses Neue brauchte ja nur in dem Sinne ein Mehr zu sein wie das Mehr einer Melodie gegenüber der bloßen Summe ihrer Töne. „Ist die abschließende Handlung einmal geschehen, so kann ich allerdings allen Antezedentien ihren eigentümlichen Wert beilegen und nur das vereinte Spiel dieser verschiedenen Elemente in der Gestalt

eines Konfliktes oder eines Zusammenwirkens von Kräften veranschaulichen." Trotzdem bemerkt Bergson auch hier, daß die Handlung „ein absolut Neues als einen Fortschritt" den Beweggründen gegenüber hinzufüge.[16]

Vor allem aber bleibt eines bei der Bergsonschen Freiheitslehre ohne Anschlag: die Selbsttätigkeit des Ich. Eine Freiheit, zu wählen, ohne ein Ich, das wählt, bleibt immer noch ein Rätsel. Mit Recht sagt Bergson, daß ein Ich weder durch den Begriff der Einheit, noch der Vielheit der Bewußtseinszustände gedeckt werde, auch nicht durch jenes leere, starre Ich, an dem sich die Elemente des Bewußtseins „auf- und abfädeln" sollen, sondern daß es „eine Kraft ist, deren Zustände und Modifikationen sich aufs innigste durchdringen".[17] Aber gerade die Vorstellung von dem Bewußtsein als einem künstlerischen Organismus hat die Einstellung dieses Ich als selbsttätige Kraft verhindert, weil ihr Blick am Ganzen und seinen in der Ganzheit Neues rufenden und von ihm gerufenen Teilen, statt an einer das neue Ganze erst auslösenden Kraft haftet. Daß Bergson eine solche Kraft meinte, beweist die immer wiederkehrende Betonung des schöpferischen W i l l e n s. Aber wie auch bei andern Philosophen hat die Ausführung die Absicht nicht erreicht. Immerhin hat er das „Grübelproblem" der Philosophie in hervorragender Weise geklärt und der mechanistischen Leugnung der Willensfreiheit Boden entzogen.

Im Gegensatz zur Willensfreiheit scheint es Bergson bei Intellekt und Instinkt vorzüglich gelungen zu sein, Neues in seinem Zusammenhang mit dem Alten und in seiner Eigenart aufzuzeigen. Die Vorstellung vom Raume und vom Verhältnis von Ursache und Wirkung z. B. ist schon bei den Tieren vorhanden, tritt aber wirklich eigenartig erst beim Menschen auf. Die einzigartige Stellung, welche die Religion dem Menschen im Weltall einräumt, ist damit, was Intellekt und Instinkt angeht, aufs trefflichste gerechtfertigt, ohne daß der Mensch aus seinem offenkundigen Zusammenhange mit dem Tier gelöst wäre. Ähnliches auf dem Gebiet der Moral nachzuweisen, wäre außerordentlich wertvoll und brächte uns einer Lösung der von Philosophen und Theologen nicht immer ernst genug genommenen Frage nach Wesensgleichheit und völliger Unterschiedenheit zwischen Mensch und Tier näher.

Von der allergrößten Bedeutung für die Religion sind Bergsons Anschauungen von der Beschaffenheit des Bewußtseins. In unübertrefflicher Klarheit und in einleuchtender, eindrücklicher Weise hat er dargelegt, was sich auch in der deutschen Seelenkunde immer mehr Bahn bricht, daß es sich in der Welt des Bewußtseins nicht um meßbare Größen handelt, sondern um Beschaffenheiten, die sich der mathematischen Berechnung entziehen. Die Art, wie er sich die Wirksamkeit dieser Beschaffenheiten vorstellt, haben wir schon mehrfach als künstlerisch gekennzeichnet. Man pflegt zwar vom Biologismus Bergsons zu reden und will damit u. a. sagen, daß er sich das Geistesleben in der Weise eines Organismus wirksam denkt. Nun kann aber der Begriff eines Organismus ganz verschieden gedeutet werden. Ganz allgemein bezeichnet er nur das einheitliche Zusammenwirken von Teilkräften zu einem Ganzen. Insoweit trifft der Begriff auf das Bewußtsein nach Bergsonscher Auffassung zu. Sofern er aber mechanistisch oder nach der Zweckmäßigkeitslehre auslegbar ist, nicht, da ja Bergson beide Auslegungen des organischen Lebens ablehnt. Endlich aber, und das ist entscheidend, Bergson deutet nicht das geistige Leben nach dem Muster des organischen, sondern umgekehrt. Das ist wohl auch in unserer Darstellung, z. B. bei dem Verhältnis des Mechanischen zum Schöpferischen in der Lebewelt, schon hervorgetreten. Und das Erlebnis des Geistes ist ein Ineinander, eine Verschmelzung der Beschaffenheiten des Bewußtseins, so daß jeder Teil im Ganzen und das Ganze in jedem Teile ist. Das kann aber in ganz strengem Sinne nur vom geistigen Leben, nicht vom organischen gelten. Und das ist ein Erlebnis künstlerischer Art. So könnte man besser von Bergsons Ästhetizismus reden. Seine Abhängigkeit vom Zeitgeiste ist auch hier offenbar. Die Bedeutung seiner Auffassung vom Bewußtsein für die Religion ist bei den Begriffen des Schöpferischen und der Freiheit schon gewürdigt worden. Trotzdem diese Auffassung sehr einleuchtend, weil unmittelbar zu erleben ist, hat die Religion nicht eigentlich Stellung zu ihr zu nehmen, um so mehr als sie auch doch eine Frage der Einzelwissenschaft ist. Die Hauptsache ist, daß sie eine Möglichkeit bietet, dem Mechanismus zu entgehen, und den Interessen der Religion entgegenkommt.

Im Zusammenhang mit ihr stehen auch Bergsons Ansichten über

die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Geistes vom Körper. Man kann die Rolle, die er dem Gehirn im Verhältnis zum Bewußtsein zuweist, außer acht lassen. Die Tatsachen, die er gegen die Annahmen des Materialismus und Parallelismus anführt, widerlegen u. E. diese beiden Lehren. Die Bedeutung einer solchen Widerlegung für die Religion hat er selber herausgehoben und dabei erkennen lassen, daß seine Religion an seiner Philosophie die innerste Anteilnahme hat. Hier handelt es sich um die persönliche Unsterblichkeit. Wenn die Philosophie, meint er, „das schwerste der Probleme, das die Menschheit sich vorlegen kann", ungelöst lassen müsse, dann wäre „die ganze Philosophie nicht die Mühe einer Stunde wert". Sei der Geist nur eine Funktion des Gehirns, so sei Unsterblichkeit unmöglich. Begleite er selbständig die Gehirnvorgänge, so sei ein Zerfall des Geistes mit dem Körper wenigstens möglich, und die Behauptung eines Fortlebens des Geistes sei meistens nur „durch gebrechliche metaphysische Konstruktionen" zu halten. Sei aber der Geist bis zu einem gewissen Grade unabhängig vom Körper, so sei eine Unsterblichkeit so wahrscheinlich, daß die Beweispflicht eher dem Leugner als dem Bejaher zufalle. Diese Wahrscheinlichkeit komme praktisch sogar der Gewißheit gleich, da sie sich auf Erfahrungstatsachen stütze.[18] Diesen Anschauungen, über die man nur erfreut sein kann, hat die sonst monistisch gehaltene „Neue Rundschau" ihre Spalten geöffnet! Das ist auch eine Bedeutung Bergsons für die moderne Religion.

Über das Schöpferische in der organischen und in bestimmtem Sinne auch der leblosen Welt sowie über die Zweckmäßigkeitslehre kann erst später gesprochen werden. Hervorzuheben wären nur noch die wichtigen und richtigen Einschränkungen des Grundsatzes von der Erhaltung der Kraft.

4. Der Weg zu Gott

Ist Gott schöpferisches Werden, woher kommt es dann, daß man dies sein innerstes Wesen verkennt, ihn als ruhendes, fertiges Sein betrachtet oder im Werden nur Wiederholung von Gleichem sein läßt? Man muß einen falschen Weg zur Erkenntnis der wahren Weltwirklichkeit eingeschlagen haben. Dieser falsche Weg ist nichts anderes als der Verstand. Derselbe hat eine ganz eigentümliche Natur.

Der Verstand kann vor allem nur ein Auseinander von fest gegeneinander abgegrenzten Teilen deutlich vorstellen. Er fühlt sich nur wohl in der Welt der Ausdehnung, wo er fertige Gegenstände annehmen und dieselben in Teile zerlegen oder zu beliebig angeordneten Gruppen zusammensetzen kann. Dazu braucht er aber sozusagen ein Werkzeug. Unmittelbar gegeben sind ihm ja nur unausgedehnte Wahrnehmungen von stofflichen Teilen außer ihm. Um sie mit einem Male umfassen und nebeneinander stellen zu können, bedarf er eines Mediums, eines Schemas. Das ist die Raumvorstellung. Dieser Raum ist in sich gleichartig und leer, unendlich und unendlich teilbar. Wahrgenommen in der Außenwelt wird er nicht, ist auch nicht von ihr geschaffen, sondern eine Leistung des Verstandes selbst. Wahrgenommen wird nur die Ausdehnung von Körpern. Und um letztere sich beliebig zerlegt und wieder zusammengesetzt denken zu können, muß ihnen der Verstand eben den Raum „unterspannen". Nur durch das Medium des Raumes also arbeitet der Verstand mit starren, toten, abgegrenzten Dingen. Und er hat sich dazu für den sozialen Verkehr auch Hilfsmittel geschaffen: Worte mit fest bestimmtem Inhalt, die ja ursprünglich immer nur Dinge bezeichnen, und Begriffe, die als Symbole mit ebenfalls fest umrissenen Grenzen die Dinge vertreten.

Selbst der Bewegung gegenüber zielt der Verstand immer nur auf Festes, auf Ende und Grenze. Versucht er sich etwa die Bewegung eines vorüberziehenden Körpers vorzustellen, so kann er dies nur so, daß er sich ihn eine Linie im Raume von Punkt zu Punkt durchlaufend und an jedem Punkte eine unendlich kurze Zeit verweilend denkt, d. h. er stellt die Bewegung durch feste Punkte und eine unbewegliche Linie, also durch Unbeweglichkeit, und die Unteilbarkeit der Bewegung durch die Teilbarkeit im Augenblicke vor. Ebenso vermag sich der Verstand das ununterbrochene Werden eines Körpers nur dadurch vorzustellen, daß er sich des kinematographischen Kunstgriffs bedient und Momentbilder aufnimmt, durch deren Aneinanderreihung ihm das Ganze der Veränderung begreiflich wird. Diese Momentbilder nennt er dann Zustände, von denen jeder sich ihm als gleichartig und unveränderlich darbietet. Handelt es sich um das Werden von Organismen, so muß er die Unteilbarkeit und den ununterbrochenen Zusammenhang der Formveränderung wiederum in wandellose Bilder zerhacken.

Hier spricht er dann von der Form oder, wenn die aufeinanderfolgenden Formen nicht allzustark voneinander abweichen, vom Durchschnittsbild oder Wesen eines Organismus. Ähnlich beim geistigen Werden. Namentlich eine Handlung vermag der Verstand nur am Anfang, bei der Absicht, dem unbewegten Plane, oder am Ende, bei dem vollzogen gedachten Akte zu fassen. Aus dieser zerlegenden Tätigkeit des Verstandes geht endlich noch eine andere Eigenschaft hervor. Er sucht alles Neue, das ihm entgegentritt, auf bekannte, ältere Teile zurückzuführen. Er fühlt sich nur befriedigt, wenn er Gleiches aus Gleichem ableiten kann, wenn er im Neuen nur Altes sich wiederholen sieht. Von Gleichförmigkeiten und Wiederholungen lebt er. Darum sucht er zu einer Wirkung eine bestimmte, notwendig sie bedingende Ursache, zu einem Zweck notwendig ihn erreichende Mittel. Weder Werden noch Zeugen kann also der Verstand begreifen.

Die Wissenschaft verfährt ganz genau ebenso, denn sie ist ja nur eine Anwendung der Verstandesformen. Physik und Chemie sehen in der leblosen Welt ein System kleinster, unveränderlicher, mechanisch wirkender Körperchen, der Atome, und grenzen Gruppen von Atomen als einzelne Körper und Gruppen von Körpern als einzelne Systeme für ihre Untersuchungen ab. Beides entspricht ganz der Natur des Verstandes, und beides läßt die Wirklichkeit zu. Anders ist es schon bei der Bewegung von Körpern. Wie berechnet die Wissenschaft die Zeit, die ein Körper braucht, um sich von einem bestimmten Punkte im Raume zu einem andern zu bewegen? Sie zerlegt die Linie zwischen diesen beiden Punkten in beliebig kleine Teile und konstruiert eine Zeiteinheit, die der Körper braucht, um eine dieser Teilstrecken zu durchlaufen. Die Gesamtzeit ist dann gleich der Summe dieser Zeiteinheiten, die der Summe der Teilstrecken entspricht. Was also in die Berechnung eingeht, sind immer nur die möglichen Haltepunkte des Körpers am Ende einer Teilstrecke oder die Lage desselben innerhalb der Linie, d. h. Unbewegtheiten, niemals der Fluß der Zeit selbst. Die wird in den Raum „ausgebreitet“, aus ihrem Nacheinander ein Nebeneinander gemacht, d. h. die Zeit wird ausgedrückt durch den Raum, die Bewegungslosigkeit. Die Wissenschaft vermag also unmittelbar nicht das Werden, sondern nur das Unveränderliche und Feste an der Materie zu fassen.

Dann wird sie erst recht unfähig sein, das Leben zu erklären. Sie muß aus ihm notwendigerweise einen Mechanismus nach Art der toten Dinge machen. Auch das Leben des Bewußtseins kann die Wissenschaft nur so begreifen, daß sie den lebendigen Fluß des Werdens zum Erstarren bringt und aus den sich gegenseitig durchdringenden Qualitäten fest abgegrenzte, gesonderte Elemente, bestimmte Gefühle, Vorstellungen usw. macht, die sie wie tote unveränderliche Dinge behandelt und genau wie in der leblosen Welt nach bestimmten Gesetzen, den Assoziationsgesetzen, aufeinander wirken läßt. Das Unausgedehnte begreift sie also nach dem Muster des Ausgedehnten, das Ineinander durch ein Auseinander. So zerfällt sie die unteilbare Einheit des Ich in lauter unterschiedene Teile, die sich zählen und aneinanderreihen lassen. Zählen und aneinanderreihen kann man aber nur Dinge im Raume. Die Zeit ist also wiederum durch den Raum ausgedrückt, in ihn „zerpflückt".

Die Zeit erscheint uns allerdings wie eine meßbare Größe. Stelle ich mir den Ablauf einer Minute vor, so zerlege ich mir denselben in 60 Sekunden, die ich im stillen skandiere, d. h. genau wie die Bewegungsbahn eines Körpers in 60 Teile zerfälle, am Ende jedes dieser Teile einen Moment innehalte und schließlich durch Aneinanderreihung dieser Teile sie zu einer Minute summiere. Das heißt aber, ganz wie die Bewegung eines Körpers, so die Dauer eines Bewußtseinszustandes sich durch den Raum vorstellig machen. In Wirklichkeit stellt die Zeit eine Organisation, eine Verschmelzung dar und nicht eine wohlunterschiedene Mannigfaltigkeit von umgrenzten Einheiten. Die Dauer einer Minute nehme ich dadurch wahr, daß ich bei jeder Sekunde nicht die Erinnerungen an die vorhergehenden Sekunden äußerlich anreihe, sondern die einzelnen Sekundenbilder sich einander durchdringen lasse, wie sich beim Anhören eines Stundenschlags oder eines Glockengeläutes die Töne nicht nebeneinanderreihen, sondern einander durchdringen. Der Fehler der Kantischen Lehre von der Zeit ist der, daß sie die Zeit entsprechend dem Raume als ein in sich gleichartiges, homogenes Medium betrachtet, durch das wir die Bewegung der Dinge außer uns und das Werden unsrer Bewußtseinszustände wahrnehmen. „Allein die Bewegung, insofern sie als Übergang von einem Punkt zum andern aufgefaßt wird,

ist eine geistige Synthese, ein psychischer Prozeß und folglich unausgedehnt. Im Raume gibt es nur Raumteile, und an welchem Punkte des Raumes befindlich das Bewegte auch angenommen wird, man erhält nur immer eine Lage. Wenn das Bewußtsein etwas anderes perzipiert als Raumteile, so rührt das daher, daß es sich der sukzessiven Lagen erinnert und eine Synthese davon bildet. Wie aber bringt es ein solche Synthese zustande? Offenbar nicht durch ein neues Entfalten dieser selben Lagen in ein homogenes Medium; denn es würde eine neue Synthese erfordert, um die Lagen untereinander in Verbindung zu bringen und so weiter ins Unendliche. Man muß also wohl oder übel zugestehen, daß hier eine sozusagen qualitative Synthese vorliegt, eine stufenweise Organisation unsrer sukzessiven Empfindungen untereinander, eine Einheit nach Analogie einer melodischen Phrase."

Eine Verwechslung der Zeit mit dem Raume findet ferner statt, wenn man von der Stärke, der „Intensität" der Bewußtseinszustände spricht. Man sucht dabei, dieselben zu messen. Messen kann man nur Raumgrößen, von denen die kleinere in der größeren enthalten gedacht wird. Empfindungen, Willensspannungen sind jedoch weder übereinanderlegbare Dinge, noch enthält eine stärkere Empfindung die weniger starke, wie das mehr Ausgedehnte das weniger Ausgedehnte. Beschaffenheit ist etwas ganz anderes als Größe. Darum ist es verfehlt, von mehr oder weniger starken Empfindungen zu sprechen und doch die Möglichkeit, dieselben zu messen, leugnen zu wollen. Denn wenn ein Mehr oder Weniger an Intensität der Empfindungen bestehen soll, so muß es sich auch zahlenmäßig festlegen lassen, oder aber — was das Richtige ist — es gibt überhaupt keine „intensive" Größe, sondern nur eine ausgedehnte und in der Welt des Bewußtseins nur Beschaffenheiten, die Psychophysik ist unmöglich.[19]

Der Verstand hat sich als ein größtenteils falscher Weg erwiesen, des Absoluten, Gottes in seiner ganzen, wahren Wirklichkeit habhaft zu werden. Nicht einmal in die Materie, welcher er doch noch am besten angepaßt ist, vermochte er ganz einzudringen; denn er konnte sie nur als ein System ruhender Größen begreifen, ihre Bewegungen und Beschaffenheiten blieben ihm verschlossen. So muß noch ein anderer Weg beschritten werden. Das ist die Intuition, das innere Schauen, der bewußt gewordene Instinkt.

Während der Verstand auf die Beziehungen und Größenverhältnisse der Dinge geht, geht der Instinkt auf die Dinge selbst. Dem Verstande kommt es also immer nur auf die Außenseite der Dinge an, dem Instinkt auf ihr inneres Leben. Von dem Nervensystem einer Raupe ist dem Verstande nur das Nebeneinander der Nerven und Nervenzentren mit ihren äußern Wirkungen zugänglich; die Graswespe, die sich die Raupe zum Opfer ersieht, geht auch so vor, als ob sie die Verletzbarkeit dieser Nerven genau kennte, trifft sie aber an der verletzbaren Stelle nur vermöge einer Sympathie des Instinkts. Durch Sympathie könnte man nämlich den Instinkt verständlich machen, da wir selbst in unüberlegten Sympathien und Antipathien etwas dem Instinkt des Tieres ähnliches erfahren. Durch Sympathie suchen auch wir uns in die Wesen außer uns zu versetzen und so ihre wahre Natur zu erfassen. Der Instinkt ist ja ursprünglich nichts anderes als das Leben selbst, und später setzt er das Leben bloß fort. So arbeiten die Bienen eines Stockes zu einem gemeinsamen Ziele zusammen wie die Zellen in einem lebenden Körper. Der Instinkt fällt mit der Arbeit selber zusammen. Die Intuition ihrerseits ist nur wieder die Fortsetzung des Instinkts und des Lebens.

Der Instinkt, vermöchte er über sich etwas auszusagen, er könnte uns die tiefsten Geheimnisse des Lebens erraten. In der Tat errät ja auch die Intuition allein die Geheimnisse unsres innern Lebens. So wenig wir die Zeit denken können, wir erleben sie, indem wir einen jeweils vergangenen Zustand unsres Bewußtseins mit einem folgenden organisieren wie Töne einer Melodie. Und indem wir uns dann sympathetisch in die Bewegung der Dinge außer uns versetzen, leben wir diese nach dem Muster unsres werdenden Bewußtseins nach. So wenig wir ferner unser Ich durch den Begriff der Einheit oder Vielheit zu erklären vermögen, wir erleben es durch einen einfachen, unteilbaren Akt inneren Schauens. Auch das Neue, das im Werden entsteht, so wenig es durch Mechanismus oder Finalismus verständlich wird, wir fühlen es in uns und ahnen es außer uns. Das ist oft eine Anstrengung. Im freien Handeln sind wir uns zwar gewisser Beweggründe bewußt, aber das reine Wollen, das diese belebt und organisiert, „fühlen wir kaum“.

Ist es richtig, daß die Wissenschaft, deren eigentliches Werkzeug der Verstand ist, nicht allen Tatsachen der Wirklichkeit allein bei-

zukommen vermag, sondern als Ergänzung der Intuition, des eigentlichen Werkzeuges der Philosophie, bedarf, so ist damit auch erwiesen, daß die Philosophie die Betrachtung der Tatsachen nicht ausschließlich der Wissenschaft überlassen darf, um nachher die wissenschaftliche Erkenntnis höchstens noch mit einer Erkenntnis-nistheorie und Metaphysik zu überbauen. Denn da hätte sie ja nichts zu tun als einfach die zufällige Metaphysik und Kritik, welche die Wissenschaft unbewußt immer verwendet, bestimmter zu formulieren. Die physikalischen Tatsachen überläßt die Philosophie der Wissenschaft mit Recht, denn gerade nach der toten Materie ist ja der Verstand ausschließlich geformt. Wollte sie derselben aber auch die Erforschung des Lebens und Bewußtseins allein überlassen, so würde sie letztere genau so wie die tote Materie betrachten, d. h. mechanistisch, eine für ein einziges Gebiet gültige Regel also auf die gesamte Wirklichkeit ausdehnen und so eine Einheit der Natur wie der Erkenntnis konstruieren. Das ist aber ein metaphysischer Dogmatismus, „der die künstliche Einheit der Wissenschaft ins Absolute überhöht", und der ebenso schnell in Relativismus und Skeptizismus umschlagen kann, wenn er merkt, daß die Wirklichkeit doch nicht ganz in den mechanistischen Rahmen paßt, und dann mißtrauisch wird gegen die Wahrheit und Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt. In beiden Fällen wäre die Philosophie mit der Wissenschaft am Ende, denn diese hält ja in letzterem Falle „eine absolute Realität für ungreifbar", im ersteren hat sie über eine solche alles gesagt, was zu sagen ist, mag sie „die Einheit der Natur oder — was auf dasselbe hinauskommt — die Einheit der Wissenschaft in einem Wesen hypostasieren, das nichts ist, weil es nichts tut, in einem wirkungsunkräftigen Gott, der einfach nur alles Gegebene in sich zusammenfaßt, oder auch in einer ewigen Materie, deren Schoß sich die Eigenschaften der Dinge und die Gesetze der Natur entschütten, oder endlich in einer reinen Form, die eine ungreifbare Mannigfaltigkeit zu umgreifen sucht und nach Belieben Form der Natur oder Form des Denkens heißen kann".

So sicher Leben und Bewußtsein, wie gezeigt, nicht ausschließlich vom Verstande zu erfassen sind, so sicher hat die Philosophie mit ihrem eigenartigen Werkzeug, der Intuition schon bei der wissenschaftlichen Untersuchung mitzuwirken. „Damit aber reißt die

Philosophie das Reich der Erfahrung an sich." Es ist gar nicht an dem, daß die Feststellung der Tatsachen von dem Urteil über die Tatsachen getrennt werden, der Wissenschaft also die Tatsachenfrage und der Philosophie die Prinzipienfrage zugeteilt werden könnte. Vielmehr sind „die Gesetze den Tatsachen immanent, sind abhängig von den Linien, die wir verfolgten, um das Reale in gesonderte Tatsachen zu zerlegen. Hier kann man das Aussehen eines Gegenstandes nicht beschreiben, ohne bereits über sein inneres Wesen und seine Gestaltung zu urteilen". Die Philosophie hat sich also in viele Dinge zu mischen, „die sie bis dahin nichts angingen. Wissenschaft, Erkenntnistheorie und Metaphysik finden sich auf denselben Boden versetzt".

Endlich schreitet die Philosophie in der Intuition zur Schau eines Ganzen der Wirklichkeit fort. Die Einzelwissenschaften liefern ihr die Einzelkenntnisse dazu, die sie aber nicht unbesehen annimmt, sondern vom Ganzen aus berichtigt, wo sie etwa einseitig sind oder die Wirklichkeit durch eine rein verstandesmäßige Betrachtungsweise entstellen. Die Intuition des Ganzen selbst ist nicht etwa eine bloße Zusammenfassung der Teilergebnisse der Einzelwissenschaften, sondern sie entsteht wie etwa die Intuition einer literarischen Arbeit, wo man nach eingehendem Studium des einschlägigen Materials befähigt wird, sich plötzlich „in das Herz des Gegenstandes selber zu versetzen" und sich einen „Antrieb" zu holen, den man dann nur zu verfolgen braucht, um alle früheren Belehrungen wiederzufinden und noch tausend andere dazu. Die wissenschaftliche Zerlegung nimmt immer nur Teilansichten der Wirklichkeit auf und muß dieselben durch feste Begriffe und Symbole zum Ausdruck bringen. Aber so wenig man das Ganze einer Stadt durch Nebeneinanderstellung photographischer Teilansichten in seiner Unteilbarkeit wiedergeben kann, so wenig das Ganze der Wirklichkeit durch eine Zusammenstellung jener wissenschaftlichen Teilbilder. Noch weniger natürlich kann man zum Werden der Dinge durch Aneinanderreihung begrenzter, in feste Begriffe gefaßter Zustände vordringen. Man kann immer nur vom Ganzen zu den Teilen, von der Bewegtheit zu den Zuständen, also immer nur von der Intuition zur Zerlegung fortschreiten, nicht umgekehrt. Das ist die allerdings schwierige Aufgabe der Philosophie, welche gleichbedeutend ist mit Meta-

physik. Diese Metaphysik ist nie fertig, denn wie die Welt selbst, so sind Wissenschaft und Philosophie ewig beweglich und veränderlich. Und da die Welt an allen Punkten ihres Werdens Eigentümlichkeit, Unwiederholbarkeit ist, so bedient sich die Intuition statt der starren, verallgemeinernden Begriffe lieber der biegsameren, jeder Eigenart sich anpassenden und immer wandelbaren Bilder.

Weil die Intuition nicht mehr bloß Teilansichten, sondern Ganzes wiedergibt, nicht mehr bloß Festes, sondern Bewegtes, nicht bloß die Außenseiten, sondern das innere Leben der Dinge zu ergreifen vermag, ist ihre Erkenntnis nicht mehr bloß eine beziehungsweise, relative, sondern absolute, unbedingte. Sie lebt das Absolute in uns selbst mit und außer uns in den Dingen nach. Sie ergreift die Ewigkeit in der Zeit.

Für die Griechen war die Veränderung und die „Dauer" eine Herabminderung der Ewigkeit. Sie schnitten aus dem Werden feste Formen aus und erhoben sie zu ewigen Ideen, denen gegenüber die in die Zeit gezogenen Formen nur noch Schattenbilder darstellen sollten. Gott selbst wurde zur unbeweglichen Zusammenfassung der Ideen, zu einem unveränderlichen, ruhenden Gott über der Welt, demgegenüber die zeitlichen Ideen eine Abschwächung, eine Herabwürdigung der Ewigkeit waren. Die moderne Wissenschaft hat zwar seit Kepler und Galiläi die Bewegung in der Zeit in ihre Rechnung eingestellt, aber diese Zeit sofort wieder durch Raumgrößen ausgedrückt und sich statt auf die Begriffe, auf die Beziehungen der Dinge untereinander, auf ihre Gesetze geworfen, deren strenge Bestimmtheit und das ganze Weltall umfassende Gültigkeit wie die Ideenwelt der Alten auch wieder ausdrückte, daß das Ganze des Seins von Anfang an gegeben ist. Die neue Philosophie eines Spinoza und Leibniz hat dann diese Gesetze ebenfalls in eine Einheit, Gott „zusammengeballt", der aber auch wie der Gott der Alten „unbeweglich in sich selbst beschlossen bleiben mußte", von Anfang an als ein fertiger Gott gegeben war und als Bürge der Gesetzeseinheit einerseits, als die Einheit des Seins selber andrerseits zugleich außerhalb und innerhalb der Zeit sein mußte, noch schwerer also wie bei den Alten den Übergang von der Ewigkeit zur Zeit finden konnte. Die Griechen ließen diesen Übergang sich vollziehen, indem sie mit der Vollkommenheit der göttlichen Ideen zugleich auch alle Zwischengrade von

dieser Vollkommenheit bis zum reinen Nichts gegeben dachten, was nur „durch eine Art metaphysischer Notwendigkeit“ möglich ist, „kraft deren die Gegenüberstellung dieses Alleinen (als der Zusammenfassung der Ideen) und dieser Null (des Platonischen „Nicht-Seins“ oder der Aristotelischen Materie) der Setzung aller Realitätsgrade gleichbedeutend ist, die den Zwischenraum zwischen beiden bezeichnen. Genau so wie eine unzerlegte Zahl, sobald sie als Differenz zwischen sich selbst und Null angesehen wird, sich als eine Summe von Einheiten enthüllt und alle niedrigen Zahlen auf einen Schlag hervorspringen läßt.“ Die neuere Philosophie half sich damit, daß sie die zeitliche Ansicht der Dinge für eine Täuschung erklärte; Leibniz macht aus Zeit und Raum eine verworrene Vorstellung, Spinoza ein Akzidenz, ein zufälliges, äußeres Merkmal gegenüber Gott als dem Wesen der Dinge.

Griechische und neuere Metaphysik gleichen sich insofern, als beide die natürliche Metaphysik des menschlichen Verstandes darstellen. Dieser läßt den ununterbrochenen Fluß der Dinge wie die Griechen in feste Formen und Wesenheiten gerinnen, dieser läßt wie die modern-mechanistische Wissenschaft und Philosophie alles Geschehen durch feste Beziehungen veränderlicher Elemente geregelt sein. „Die Ähnlichkeiten dieser neuen Metaphysik mit jener der Alten rühren daher, daß die eine wie die andere — jene oberhalb des Sinnlichen, diese im Schoße des Sinnlichen selbst — eine einzige und lückenlose Wissenschaft voraussetzt, mit der alles zusammenfallen soll, was die Sinnlichkeit an Realität umschließt. Einer wie der andern ist Realität wie Wahrheit von Ewigkeit her in Totalität gegeben. Eine wie die andere schreckt vor dem Gedanken einer Realität zurück, die sich je und je und nach und nach erschüfe, d. h. im Grunde vor der absoluten Dauer.“

Von denselben Voraussetzungen ging aber auch Kant aus, weshalb er auch zu ähnlichen Resultaten in bezug auf die Gotteserkenntnis kommen mußte. Er nahm ebenfalls die Idee einer einzigen, der mechanistischen Wissenschaft, welche die Gesamtheit unserer Erfahrung umfassen soll, kritiklos an. Während jedoch griechische und neuere Metaphysik die Einheit des Erkennens hypostasierte, d. h. zu einem selbständigen, allumfassenden Wesen, Gott, machte, das die Einheit der Ideen, bzw. der Weltgesetze zu begrün-

den und verbürgen hatte, ließ Kant den menschlichen Verstand den Stifter der Beziehungen zwischen den Dingen sein. „Die hier wirkende, Einheit schaffende Funktion ist unpersönlich. Sie teilt sich unserm individuellen Bewußtsein mit, aber sie überschwillt es. Sie ist viel weniger als ein substantieller Gott, immerhin aber ein wenig mehr als die Sonderarbeit eines Menschen, ja als die Kollektivarbeit der Menschheit. Nicht eigentlich sie bildet einen Teil des Menschen, viel eher ist es der Mensch, der in ihr wie in einer Atmosphäre von Intellektualität lebt, die sein Bewußtsein einschlürft. Ein formaler Gott ist sie, etwas zwar, das bei Kant noch nicht göttlich ist, das aber dahin drängt, es zu werden. Dies wird deutlich bei Fichte."

Außer diesem formalen Gott konnte es aber für Kant innerhalb der Erfahrung keinen Gott geben, denn diese Erfahrung ging für ihn ja immer durch das Medium unsres Verstandes, das „Ding an sich", das Absolute, die Weltwirklichkeit, Gott bot sich ihm immer nur „als Brechung in unsrer Atmosphäre". Er schied zwischen Stoff und Form der Erkenntnis, konnte keinerlei Verwandtschaft zwischen beiden entdecken, ließ den Stoff nach der Form, die als „ein gewisses Absolutes gesetzt" wurde, gemodelt sein und brachte es deshalb immer nur zu einer relativen Erkenntnis, d. h. einer solchen, in der das Absolute der Wirklichkeit nur in seiner Beziehung zum menschlichen Verstande erkannt wurde. Erkennt man aber die Unzulänglichkeiten einer ausschließlich intellektuellen Weltbetrachtung und gibt für Leben und Bewußtsein noch eine andere Betrachtungsweise, die der Intuition, zu, dann „ist eine Besitzergreifung des Geistes durch sich selbst möglich und nicht nur eine äußere phänomenale Erkenntnis", dann reicht auch unsre Sinnesanschauung „nicht nur bis an das bloße Phantom eines ungreifbaren Dinges an sich. Vielmehr ist es das Absolute, worein sie uns führt". Um dies zuzugeben, hätte allerdings Kant in der Dauer, in der sich selbst überschwellenden Zeit das Wesen der Wirklichkeit sehen müssen, „hätte er zwischen der substantiellen Dauer der Dinge und der zu Raum zerpflückten Zeit scheiden, hätte er im Raum selbst und der ihm immanenten Geometrie einen ideellen Grenzpunkt sehen müssen, auf den hin die stofflichen Dinge sich entwickeln, bis zu dem aber sie nie wirklich entwickelt sind". Zwischen der begrifflichen oder logischen Zeitlosigkeit und der zu ge-

sonderten Momenten zerfaserten Zeit gibt es ein Mittleres, die wahre, schöpferische Dauer.

Das Denken des 19. Jahrhunderts erst hat das Verdienst, Werden und Entwicklung der Dinge auf allen Gebieten der Wissenschaft und Philosophie in seiner wesentlichen Bedeutung erkannt und berücksichtigt zu haben. Die erste große Philosophie, welche die Veränderung zum Wesen der Dinge selbst machen wollte, war die Spencers. Zwar spielt auch bei den Nachfolgern Kants die Entwicklung eine große Rolle, aber die Entwicklungsformen werden von einer umfassenden Einheit abgeleitet, als deren Offenbarung sie gelten, und das heißt in den Dogmatismus eines Spinoza und Leibniz zurückfallen. Im Gegensatz dazu will Spencer die Wirklichkeit in ihrer tatsächlichen Entwicklung nachzeichnen. Allein auch er verfällt in den Fehler des Intellektualismus. Statt von dem sich Entwickelnden zum Entwickelten in einer das Schöpferische schauenden Intuition fortzuschreiten, zerlegt er einfach ganz nach Natur und Verfahren des Verstandes das Entwickelte in Bruchstücke und sucht dann mit diesen Bruchstücken das Ganze wieder zusammenzusetzen. „Der durchgehende Kunstgriff der Spencerschen Methode besteht darin, die Entwicklung aus Bruchstücken des Entwickelten zu rekonstruieren.“ Damit aber wird er der Wirklichkeit und ihrem Grundwesen, der Dauer, auch nicht gerecht.

Die Philosophie des schöpferischen Werdens macht mit dem von der modernen Wissenschaft eingeführten Begriff der Zeit Ernst, indem sie ihn als Zeugung, als wirkliche Dauer nimmt. Gott schwebt dann nicht mehr als fertiges, ruhendes Wesen über der Welt, sondern zeugt sich selber erst im Wechsel der Dinge. Wir haben „in der Zeit das fortschreitende Wachstum des Absoluten zu sehen“. Da es kein starres Sein, sondern nur einen stetigen Werdefluß gibt, so ist die Frage vom Übergang des Seins zum Werden, der Ewigkeit zur Zeit gegenstandslos. Ewigkeit ist selber Zeit, und Zeit keine Abschwächung der Ewigkeit, sondern selber Ewigkeit.[20]

Selten ist jemand dem Verstande so auf den Grund gegangen wie Bergson. Selten hat jemand sein Wesen so unerbittlich aufgedeckt wie er, selten jemand die Unzulänglichkeiten, Halbheiten, Fälschungen einer rein verstandesmäßigen Wissenschaft und Philosophie so klar und scharf auf die Natur dieses Verstandes zurückgeführt. Es ist eine vollkommene Entlarvung und Entwurzelung

der Herrschaftsansprüche des Verstandes. Selbst wenn man der Meinung ist, die lebendige und bewußte Welt lasse sich genau wie die leblose mechanistisch erklären, muß zugegeben werden, daß man vor allem nach den Spuren erklärt, welche uns durch die eigenartige Natur des Verstandes gewiesen sind. Ist einem aber eine verstandesmäßige Erklärung der Welt von vornherein nicht das Ein und Alles, sondern läßt man sich von der jeweiligen Eigenart der Wirklichkeit auch in seiner Betrachtungsweise bestimmen, dann erkennt man in der Tat in den Vergewaltigungen des Lebens und Bewußtseins durch eine mechanistische Wissenschaft und Philosophie nur die Anmaßungen des Verstandes, der sich in Gebiete drängt, wo seine Tätigkeit zwar nicht völlig ausgeschaltet ist, wo er aber keineswegs das letzte Wort haben kann.

Über dem Verstande erhebt sich siegreich die Intuition. Nur der Mißbrauch dieses Vermögens im Lauf der Philosophiegeschichte, eine einseitige Verstandeskultur und der sich abschließende bloße Tatsachensinn der jüngsten Vergangenheit haben es uns so verdächtig und verächtlich gemacht. Im Zusammenhang mit neuromantischen Lebensbewegungen der Gegenwart setzt sich aber die Anerkennung desselben in der Philosophie wieder mehr und mehr durch. In Deutschland arbeitet man schon länger mit dem Begriff des Nicht-Verstandesmäßigen und Nicht-Vernunftmäßigen, des Irrationalen, das nur erlebt oder in seiner bloßen Tatsächlichkeit anerkannt werden kann. Das Ich oder die Willensfreiheit fallen für viele unter diesen Begriff des innern Erlebens und Schauens. Bergson hat die Zeit hinzugefügt und gerade bei ihr mit besonderem Scharfsinn gezeigt, wie sie für den Verstand völlig unfaßbar ist und nur erlebt werden kann. So hat er zugleich dem mehrfach hervortretenden Bestreben, über den Kantischen Begriff der Zeit als einer in sich gleichartigen, nur für Erscheinungen, nicht für das Wesen der Dinge gültigen Anschauungsform hinauszukommen, einen Weg gewiesen.

Auch die Scheu vor der Intuition als einem Mittel, von den Ergebnissen der Einzelwissenschaften aus, gegebenenfalls nach deren Berichtigung oder Ergänzung in einer Metaphysik zu Grund und Ziel des Weltganzen vorzudringen, überwindet man in der gegenwärtigen Philosophie mehr und mehr. Allerdings ist dies erst noch eine Metaphysik von Kantischer Erkenntnislehre aus; sie holt aus der Ge-

schichte der Kultur ewige, durch sich selbst gültige, normative Werte heraus und faßt dieselben in Gott als dem Grund und Ziel der Dinge zusammen. Sie will sich nur mit den Erfahrung erst ermöglichenden und begründenden Elementen befassen und hütet sich grundsätzlich vor einem Eingriff in die Einzelwissenschaften selbst. Dadurch versäumt sie es aber, ihre Normen mit den Ergebnissen der Wissenschaft in Einklang zu bringen und läßt die alte Kantische Kluft zwischen Idee und Erscheinung, Philosophie und Wissenschaft bestehen. Sie war und ist heute noch aus diesem Grunde mehr Schul- als Lebensphilosophie. Wohin jetzt das Leben, der Zeitgeist drängt, kann kein Zweifel sein. Die ungeheuer wachsende Macht des Monismus zeigt, wie das Verlangen nach einer allein aus den Erfahrungswissenschaften entsteigenden Weltanschauung zu einer wirklichen und ernsthaften Lebens- und Zeitbewegung geworden ist, die mehr und mehr auch Fachgelehrte und Philosophen zu tragen beginnt. Kommt die Philosophie in ihren besten Vertretern nicht diesem Verlangen entgegen, so ist nicht einzusehen, wie man aus der seichten Popularphilosophie unsrer Zeit herauskommen soll. Aber auch abgesehen von diesem augenblicklich praktischen Zwecke, eine einheitliche Verarbeitung der einzelwissenschaftlichen Ergebnisse muß trotz aller berechtigten Bedenken, die der deutsche Gelehrte gegen fremde Eingriffe in Fachgebiete hat, unternommen werden und wäre sie auch nur wenigen, umfassend gebildeten Philosophen möglich; denn sie ist ein Lebensinteresse der Menschheit. Weil Bergsons Philosophie eine Lebensphilosophie ist, darum macht sie einen förmlichen Siegeszug.

Den Anteil der Intuition an einer solchen Weltanschauung wird man allerdings verschieden bemessen. Sicherlich tut gerade unsrer deutschen, sich gern in Teilgebiete verlierenden Philosophie eine Schau vom Ganzen aus not. Andrerseits wird sie selbst, so notwendig auch ihr zum Ausbau einer Metaphysik die Intuition ist, doch keine so kühnen Flüge wagen wie die französische. Das wird sich bei Bergsons eigentlicher Metaphysik noch zeigen. Auch wird man wohl, je mehr man die Welt nicht bloß als ein Werden, sondern auch als beharrendes Sein betrachtet, größere begriffliche Klarheit und Festigkeit erstreben als Bergson, dessen Bildersprache zwar ganz dem Wesen seiner Intuition und seiner Philosophie überhaupt entspricht, aber nicht selten wie alle Phantasie etwas

Schwebendes, Unbestimmtes hat. Im übrigen wird jetzt auch erkennbar, wie der künstlerische Gang seiner Untersuchungen vom Ganzen zum Einzelnen und doch zugleich vom Einzelnen zum Ganzen der Natur der Intuition entspricht.

Alles dies über Verstand und Intuition Ausgeführte galt nun zugleich auch in gewissem Sinne für die Religion, und zwar die moderne. Der Verstandesgott, auch der Willensgott, wenigstens als bloß sittlicher, sind überwunden; der in einer inneren Schau als Quellpunkt alles, weltlichen und geistlichen Lebens ergriffene Gott ist der moderne Gott. Ob man ihn innerweltlich in seiner Sichtbarkeit mit Bergson als Werden sucht, Werden ist nur der Intuition zugänglich. Ob man ihn als Einbruch des Außerweltlichen ins Innerweltliche mit Bergson als Schöpfung erleben möchte, diese Schöpfung ist erst recht nur einem inneren Schauen erschlossen. Ganz zu schweigen von den noch enger mystischen Bestrebungen unsrer Zeit und aller Religion überhaupt, denen die Intuition als einziges Mittel bleibt.

Sodann ist eine auf der Erfahrungswissenschaft aufgebaute Weltanschauung die natürliche Bundesgenossin der Religion, und alles, was für sie sprach, ist zugleich auch im Interesse der Religion. Wie schon früher hervorgehoben, beziehen sich die Aussagen der Religion nicht auf Ideen, die über den Dingen schweben, sondern auf Wirklichkeiten, die in Einklang gebracht sein wollen mit den Wirklichkeiten von Wissenschaft und Philosophie. Leider beginnt hier die deutsche Theologie zu versagen, sogar in ihrem Führer auf dem Gebiete der Religionsphilosophie, in Ernst Troeltsch. Nachdem man schon einen Aufschwung dazu genommen hatte, den religiösen Aussagen eine vernunftgemäße Unterlage zu geben, macht man jetzt wieder Kehrt und spinnt diese Aussagen ganz in das Erleben und Werten ein, nur daß man die Religion im allgemeinen als eine Vernunftnotwendigkeit zu erweisen sucht. Eine neuere Schule allerdings, die neufriesische, erkennt die Notwendigkeit einer Vereinigung von Vernunft und Religion an, kommt aber auch noch zu wenig von Kantischen Voraussetzungen los und arbeitet zuviel mit Begriffen, statt mit der Erfahrung. Unterdessen schreitet das Leben über die Theologen ebenso wie über die Philosophen weg. Gewiß hat die zunehmende und noch lange nicht abnehmende Ausbreitung der monistischen Religion die verschieden-

sten Ursachen. Aber eine unter diesen, meist nicht beachtete ist die, daß Philosophie und Theologie für eine andere Religion fast überhaupt keinen Weltanschauungsrahmen, der nicht auf die Schule, sondern auf das Leben zugeschnitten wäre, zu geben haben. So sehr die moderne Religion Verständnis bekommen hat für den Gefühls- und Wertcharakter aller Religion, so sehr sie auch ihre Selbständigkeit gegenüber aller Weltanschauung erkannt hat, der hat den Zeitgeist schlecht verstanden, der meint, dieser habe darüber seine Vernunftbedürfnisse verloren. Ein Blick in die Kreise, die christlich sein *wollen*, täuscht darüber, aber ein Blick in das unbefangene Leben belehrt, daß nur der Weg einer von der Erfahrung ausgehenden Weltanschauung der Weg der modernen Religion ist.

5. Gott als Schwungkraft des Lebens

Die Intuition offenbart uns das innere Leben der Dinge. Die Intuition ist es vorzüglich, welche uns auch das Ganze des Weltalls in seinem innern Zusammenhange und seinem Ziele verstehen lehrt. Sie geht dabei, hier mehr noch als sonst, vom Ganzen zum Einzelnen und doch auch wieder, in angegebenem Sinne, vom Einzelnen zum Ganzen. Die verschiedenen Entwicklungslinien der Lebewelt gilt es zu verfolgen, die Bedeutung derselben für sich selbst und für das Ganze des Lebens abzuwägen, sie also für sich und doch immer zugleich aus dem Bilde des Ganzen heraus zu erklären. Da stellt sich denn heraus, daß die ganze Lebewelt durchdrungen und umfaßt ist von dem, was Bergson élan vital nennt, von einer einzigen Schwungkraft, einem Auftrieb des Lebens, auch Impuls, Antrieb oder Strom, Atem des Lebens genannt. Bei Bergson geht die Untersuchung so vor sich, daß sie einerseits diese Schwungkraft erst begründet, andrerseits sie schon voraussetzt; ganz der Art der Intuition entsprechend. Da die Einheitlichkeit dieser Schwungkraft für Bergson offenbar der hauptsächlichste Beweisgrund für die Annahme eines Gottes ist, so müssen wir unsere Darstellung so halten, daß die Gründe für jene Annahme besonders heraustreten.

Betrachtet man die verschiedenen Arten der Lebewesen, so treten aus der fast unübersehbaren Fülle derselben zwei oder drei heraus, die wie „Hauptstraßen das Ganze des Lebens durchschnei

den". Es sind die Pflanzen und die Tiere, welch letztere in ihrer Entwicklung zum Menschen führen. Sie alle verfolgen einen Zweck: sie wollen loskommen von der Herrschaft der Materie, von der Notwendigkeit ihrer Umklammerungen, sie wollen für sich selbst leben, frei sein und in dieser Freiheit sich selber in immer neuen Schöpfungen überwachsen. Dieser Zweck wird dadurch erreicht, daß die Materie dazu vermocht wird, Energien abzugeben, die immer mannigfaltigere und freiere Bewegungen und Handlungen ermöglichen. Diese Energien sind in der Nahrung der Lebewesen sozusagen als Explosivstoffe aufgespeichert, die sich in jenen Bewegungen und Handlungen entladen.

Diese ihre Unabhängigkeit von der Materie erreicht jede Art der Lebewesen auf eine ihr eigene Weise. Die Pflanze sammelt die für ihre Entwicklung notwendige Energie unmittelbar aus Mineralien der Luft, der Erde und des Wassers, und zwar „vorzüglich durch die Funktion des Chlorophyll, durch einen Chemismus sui generis heißt das, dessen Schlüssel wir nicht besitzen und der dem unserer Laboratorien wahrscheinlich nicht ähnlich sieht. Das Verfahren besteht darin, die Sonnenenergie auszunützen, um den Kohlenstoff aus der Kohlensäure abzuspalten und ... aufzuspeichern". Das Tier, welches dieselben nicht unmittelbar binden kann, ist genötigt, sich von der Pflanze oder von andern Tieren zu nähren, ist also im Gegensatz zu der Pflanze notwendig beweglich. Um aber seine Beute wahrnehmen und ergreifen zu können, braucht es einen Apparat, der Empfindungen aufnimmt und Bewegungen zurückgibt. Das ist das Nervensystem mit einem ihm zugeordneten Bewußtsein. Je feiner dieses Nervensystem ausgebildet ist, um so mehr wird der Körper zu einer Maschine des Willens, die dieser nach Belieben und nach den mannigfaltigsten Richtungen gebrauchen und so sich immer wachsende Wirkungskraft und Unabhängigkeit verschaffen kann. Das Mittel, sich dieses Apparates zu bedienen, ist der Instinkt, ein Vermögen, durch natürliche Werkzeuge des Körpers auf die Umwelt, der sie sich bis ins einzelne anpassen können, zu wirken. „Dieses Werkzeug, das sich selber verfertigt und ausbessert, das wie alle Werke der Natur, grenzenloseste Kompliziertheit der Details mit wunderbarster Einfachheit der Funktion verbindet, tut unmittelbar, im gewünschten Moment, mühelos und mit oft staunenswerter Voll-

kommenheit, was zu tun ihm obliegt. Um den Preis freilich, an eine beinahe unveränderliche Struktur gebunden zu sein, da ja die Modifikation dieser Struktur nicht ohne eine Modifikation der Art möglich wäre. Mit Notwendigkeit also muß der Instinkt spezialisiert sein, da er nur Anwendung eines bestimmten Werkzeugs auf ein bestimmtes Objekt ist."

So vorteilhaft also auch der instinktive Gebrauch organischer Werkzeuge beim Tiere ist, diese Werkzeuge vermögen sich doch nicht jeder Lage anzupassen, nicht jeder Gefahr, die von seiten der Materie droht, zu begegnen, vielmehr nur einen engbegrenzten Raum der Materie zu beherrschen. Der Instinkt ist nur eine Lösung der Lebensaufgabe, und noch nicht die vollkommenste. Außerdem verbraucht das Tier seine angesammelte Energie fast ganz zur Unterhaltung seines Körpers und Nervensystems, welch letzteres das Tier gerade über die Herrschaft der Materie erheben sollte. Dies gelingt erst dem Menschen. Er hat ein Vermögen ausgebildet, das sich von vornherein der Materie angepaßt und sie dadurch überwunden hat. Das ist der Verstand. Durch ihn gelingt es dem Menschen, künstliche Werkzeuge herzustellen, dieselben jedem möglichen Hindernis, das die Materie dem Menschen entgegenstellt, in allen möglichen Formen anzupassen und so jeder Schwierigkeit Herr zu werden. „Der Mensch allein ist imstande, jede Arbeit zu erlernen, jeden Gegenstand zu verfertigen, kurz, sich jedwede Bewegungsgewohnheit anzueignen, während die Fähigkeit zur Kombinierung neuer Bewegungen auch beim höchstbegabten Tier, auch beim Affen streng begrenzt ist." Erst so ist das Bewußtsein frei geworden. Denn Bewußtsein ist überall ein Vermögen der Wahl. Je mehr Handlungen ihm möglich sind, um so höher steht es. Im Tier ist es noch in den engen Grenzen des Instinkts, der immer nur den ihm praktisch wichtigen Ausschnitt aus dem Leben umspannt, und ist außerdem an den Mechanismus seiner Bewegungsgewohnheiten gebunden. Erst im Menschen vermag es auch diese zu durchbrechen, durch seinen Intellekt die Materie zu überschauen und ins Unendliche zu bemeistern, zudem noch durch Ausweitung des Intellekts zur Intuition sich in das Leben der Dinge selbst zu versetzen und ihren Sinn zu erkennen.

Auf verschiedene Weise also und in verschiedenem Maße er-

reichen die Lebewesen auf verschiedenen Wegen einen Zweck: die Unterjochung der Materie. Darum aber kann es auch nur eine Einheit sein, die das Leben zusammenhält. Es gibt nur „eine einzige, große gegen die Materie anstürmende Woge".

Offenbar hat das Leben diesen seinen Zweck in einer einzigen, geradlinigen Entwicklung und in ein und demselben Organismus erreichen wollen. Denn es darf vermutet werden, daß die ersten Organismen zwischen pflanzlicher und tierischer Form schwankten, daß sie Energie zu sammeln und zugleich in freien Bewegungen wieder auszugeben bestrebt waren. „Die chlorophyllführenden Infusorien, die Euglenen, symbolisieren vielleicht noch heute, nur in verkümmerter und entwicklungsunfähiger Gestalt, diese uranfängliche Tendenz des Lebens." Entscheidend aber ist die Tatsache, daß es keine wesentliche Äußerung des Lebens gibt, die nicht auch die Eigenschaften aller übrigen Erscheinungen der Möglichkeit nach, oder in rudimentärem Zustand aufwiese. Obgleich die Pflanze ihre Nahrung unmittelbar aus Erde, Wasser und Luft zu ziehen pflegt, gibt es doch auch Pflanzen, wie Drosera, Dionäa, Pinguikula, die Insekten fressende Gewächse sind. „Und andrerseits nähren sich die Pilze, die einen so großen Raum in der Pflanzenwelt einnehmen, genau wie die Tiere: mögen sie nun Gärungs-, Fäulnis- oder Parasitpilze sein, stets entlehnen sie ihre Nahrung schon geformten organischen Substanzen." Umgekehrt „kann sich auch das Tier unter außergewöhnlichen Umständen auf den Standpunkt pflanzlichen Lebens zurückversetzen und ein Äquivalent der Chlorophyllfunktion in sich entwickeln. In der Tat scheinen Experimente Maria von Lindens kürzlich ergeben zu haben, daß gewisse Puppen und Raupen verschiedener Legidoptera den Kohlenstoff der atmosphärischen Kohlensäure unter dem Einfluß des Lichtes binden". Während ferner das Kennzeichen der Pflanze die örtliche Festsetzung gegenüber der Beweglichkeit des Tieres ist, lassen sich doch auch bei den Pflanzen Bewegungserscheinungen beobachten. „Darwin hat ein schönes Buch über die Bewegungen der Kletterpflanzen geschrieben und hat die Kunstgriffe gewisser insektenfressender Pflanzen, wie Drosera und Dionäa, beim Greifen ihrer Beute untersucht. Bekannt sind die Bewegungen der Akazienblätter, der Sumpfpflanze u. a. Dazu kommt noch die Zirkulation des pflanzlichen Protoplasma im Innern sei-

ner Hülle, um für die Verwandtschaft mit jenem des Tieres zu zeugen. Ebenso lassen sich umgekehrt bei einer großen Zahl, (meistens schmarotzender) Tierarten, Erscheinungen einer der Pflanze entsprechenden Festsetzung beobachten.“ Weiter können Tiere wieder in die Bewußtlosigkeit und Bewegungslosigkeit der Pflanze verfallen. Pflanzen andrerseits können zu Bewegungen und Bewußtsein erwachen; denn Bewußtsein ist nicht ausschließlich an ein Nervensystem gebunden, sondern muß, wenigstens als „unscharfe und also dumpf bewußte Reaktion“, überall da angenommen werden, wo Wahl und freie Beweglichkeit herrscht. Es gibt außerdem keinen Instinkt ohne einen Saum von Intellekt und keinen Intellekt ohne Instinkt. „Einmal ist auch noch der vollkommenste Instinkt unsrer Insekten von Intelligenzblitzen begleitet, und wäre es nur in der Wahl von Zeit und Ort und Baumaterial: so erfinden Bienen, wenn sie ausnahmsweise einmal im Freien siedeln, neue und wahrhaft intelligente Bauanlagen, um sich den veränderten Bedingungen anzupassen. Andrerseits aber bedarf der Intellekt des Instinkts sogar noch mehr als der Instinkt des Intellekts; denn die Formung der toten Materie setzt am Tier schon eine Stufe höherer Organisiertheit voraus, zu der es sich nur auf den Schwingen des Instinkts erheben konnte.“

Diese Tatsachen und jene zuerst ausgesprochene Vermutung weisen wiederum auf eine einheitliche Kraft hin, die an der Wiege alles Lebens stand und der Richtung nach in sich vereinigt hat, was der Tatsache nach auseinandertreten mußte.

Die Verzweigungen des Lebensstromes waren notwendig, weil dieser nicht unbegrenzt, sondern gebunden ist an die Hindernisse, die ihm die Materie entgegenwirft. Er hat sie genommen, indem er sich gabelte, hauptsächlich nach zwei Richtungen, nach der der Pflanze, deren Aufgabe es wurde, Energie auf der Stelle anzusammeln, und nach der des Tieres, welches diese Energie zu immer freierer Ausgabe in Bewegungen benützte und dadurch seinerseits wieder die eigentliche Freiheit des Menschen vorbereitete. Die beiden Richtungen ergänzen sich also in dieser Hinsicht, sie harmonieren. Aber die eine Gabelung des Lebensstromes genügt nicht; innerhalb der Pflanzen- und Tierreiche mußten, immer veranlaßt durch den Widerstand der Materie, neue Verzweigungen eintreten. Diese neuen Entwicklungsreihen zeigen ein

weitere Harmonie, indem sie trotz der Verschiedenheit ihrer Wege doch gleiche Organe, wie z. B. innerhalb der Tierreihe das Auge ausbildeten. Der Mechanismus und Finalismus vermochten weder diese, noch die erste Harmonie zu erklären. Beide Arten von Harmonie weisen auf eine Einheit zurück, auf eine einzige Schwungkraft des Lebens.

Neben der Harmonie steht die Disharmonie; Pflanze, Tier und Mensch, so sehr sie sich auf der einen Seite ergänzen, jede Art hat doch Eigenschaften, die in unversöhnlichem Gegensatz zu denen der andern Art stehen. Daher der Kampf der Lebewesen untereinander. Denn jede Art und innerhalb der Arten wieder jedes Einzelwesen, sobald sie vom Hauptstrome des Lebens „abgelagert" sind, denken nur noch an sich, vergessen sozusagen die Absichten des großen Lebensatems, kreisen auf der Stelle, indem sie sich in der Form und mit dem Maße von Energievorrat, die sie gerade haben, ihrer Umgebung anpassen. „An dieser Stelle hat die Anpassungslehre ihre Richtigkeit." Mit diesem Sonderinteresse der Einzelarten und Einzelwesen ist der Grund zu aller Disharmonie gelegt. Weitere, ungezählte Spaltungen der früheren Entwicklungsreihen entstehen, und diese bedeuten, am Fortschritt der Hauptlinien gemessen, ungezählte Male Stillstand oder Rückschritt. Je weiter die Teilung geht, um so größer werden die Gegensätze der einzelnen Arten, um so mehr häufen sich die Stillstände und Rückschritte. Umgekehrt, je weiter man zurückgeht in der Entwicklung des Lebens, um so mehr ergänzen sich die verschiedenen Arten, um so mehr sind die später auseinandergetretenen Zielrichtungen noch miteinander verschmolzen, kurz um so mehr Harmonie herrscht. Die Harmonie ist also am Anfang, nicht am Ende der Lebensentwicklung am vollkommensten. Darum ist die gewöhnliche Zweckmäßigkeitslehre falsch. Nicht eine kunstvolle Zusammensetzung ist das Leben, sondern eine Zerlegung von ursprünglich verschmolzenen Kräften. Aber trotz aller Disharmonien kommt das Leben schließlich doch ans Ziel, wenn man unter diesem die Unabhängigkeit von der Natur, die freie Beweglichkeit und Schöpfungsmöglichkeit des Bewußtseins versteht. So sind auch die Disharmonien ein mittelbarer Beweis für die Annahme einer einheitlichen Lebensschwungkraft, welche die Entwicklung trotz aller Disharmonien zum Ziele bringt.

„Für die bestürzende und empörende Disharmonie ist das Prinzip des Lebens nicht verantwortlich zu machen.“ Zwar ist es ein Odem, der durch alle Wesen geht, aber jedes lebt, als wäre es nur für sich selber da, jedes nützt die aus dem Lebensstrom gezogene Energie für sein Eigeninteresse aus. Die Lebensschwungkraft gerade ist es, welche diese Sonderinteressen wieder aufhebt oder unschädlich macht. In der Zeugungskraft, die sie in jedem Einzelwesen zusammendrängt, und in der bei Tier und Mensch ergreifenden Mutterliebe läßt sie ein Wesen dem andern, ein Geschlecht dem andern hingegeben sein und macht das einzelne immer nur zum Durchgangspunkt. Und kaum daß einmal die Vereinzelung eingetreten war, sorgte das Leben auch schon wieder für das Ganze, indem es die Einzelwesen zu Gesellschaften zusammentreten ließ. Von den niedersten bis zu den höchsten Lebewesen, von der Zelle bis zum Menschen haben alle das Bestreben, trotz ihrer Absonderung, sich zu Gesellschaften zusammenzuschließen.

Die Lebensschwungkraft ist es auch, welche verschiedene andere durch Mechanismus und Finalismus nicht erklärbare Erscheinungen des Lebens verständlich macht. Sie wirkt als Sympathie in den Tierinstinkten, die weder als herabgesunkener Verstand, noch als Mechanismus gedeutet werden können. „Daß eine zufällige Modifikation des Keimes sich erblich fortpflanzen und irgendwie warten könne, bis neue, zufällig hinzutretende Modifikationen sie ergänzen, auch daß die natürliche Auslese alle die Formen ausmerze, die nicht lebensfähig sind, das gebe ich zu. Notwendig aber, damit das Leben des Instinkts sich entwickle, bleibt dann noch, daß lebensfähige Formen überhaupt entstehen. Und sie können nur entstehen, wenn die Hinzubringung eines neuen Elements in gewissen Fällen die korrelative Veränderung aller früheren Elemente mit sich führt. Niemand wird behaupten, daß der Zufall solche Wunder vollbringen könne.“ Wollte man im Instinkt nach den Neolamarckisten eine intelligent erworbene und automatisch gewordene Gewohnheit sehen, so müßte man eine regelmäßige Erblichkeit der Gewohnheiten annehmen, um eine Entwicklung zu sichern. „Dies aber ist zweifelhaft, wenn nicht mehr als zweifelhaft.“ Außerdem macht eine individuelle, intelligente Anstrengung, die vollständig von Individuen und Umständen abhängig wäre, die Entstehung der Instinkte nicht verständlich; diese An-

strengung „geht nicht ausschließlich von der Initiative des Individuums aus, obwohl die Individuen an ihr mitarbeiten, und sie ist nicht rein zufälligen Wesens, wiewohl der Zufall einen großen Raum in ihr einnimmt."

Die Lebensschwungkraft erklärt ferner all die zweckmäßigen Erscheinungen, die uns wie etwa beim Auge durch die Einfachheit ihrer Verrichtung und durch den unendlich verwickelten Bau des Organs in Erstaunen setzen. Hätte die Natur z. B. „bis zum einfachen Sehakt ein Unendlichkeit unendlich komplizierter Elemente übereinandertürmen müssen", so wäre ihr damit „die ungeheuerlichste Herkulesarbeit" zugemutet, während sie doch „nicht mehr Mühe hatte, ein Auge zu schaffen, als ich, meine Hand zu heben". Die Arbeit der Natur besteht eben nicht in Zusammenfügung, sondern in Zerlegung. Sie schafft organisch, von innen nach außen, nicht umgekehrt; sie zerlegt die Einheit in die Vielheit und setzt nicht die Einheit mit der Vielheit zusammen; sie gestaltet ein Ganzes in einer höchst einfachen, unteilbaren Intuition wie ein Künstler

Die Lebensschwungkraft ist es endlich, die das Ganze der Entwicklung lenkt, indem sie die Lebewesen trotz aller Abirrungen, Stillstände und Rückgänge an bestimmten Punkten doch immer wieder in die Hauptbahn wirft, die zum Ziele führen soll, indem sie innerhalb der verschiedenen Entwicklungsreihen die Arten durch Abänderungen immer wieder über sich selber hinausführt, indem sie überhaupt der Quellpunkt alles Neüen ist, das die Entwicklung vorwärts bringt. Diese Schwungkraft, „die durch Mittlerschaft der entwickelten Organismen, der Bindeglieder, der Keime von Keimgeneration auf Keimgeneration übergeht, . . . ist die tiefere Ursache der Variationen, derer zum mindesten, die sich regelmäßig vererben, die sich summieren, die neue Arten schaffen". „In Wahrheit erklärt die Anpassung wohl die Krümmungen der Entwicklungsbewegung, nicht aber ihre Hauptrichtungen und noch viel weniger die Bewegung selbst." Die tiefere Ursache der Variationen ist „jener Impuls, der das Leben in die Welt hineinschleuderte, der es in Pflanzen und Tiere spaltete, der das Tier auf Geschmeidigkeit der Form einstellte und der im Augenblick, wo das Tierreich von Betäubung bedroht war, an einigen Punkten wenigstens durchsetzte, daß es erwachte und daß vorwärts gegangen wurde." [21])

Überblicken wir jetzt noch einmal den Gang der von Bergson gezeichneten Lebensentwicklung, indem wir hauptsächlich auf das Wert legen, was innerhalb der eben angelegten Rahmen nicht berücksichtigt werden konnte.

Am Anfang des Lebens steht ein universaler Impuls, ein gewaltiger Antrieb und Auftrieb, ohne einen genau umrissenen und vorgestellten Zweck, nur als eine „Tendenz der Wirkung auf die tote Materie", aber beladen mit tausend Möglichkeiten und Anlagen. Dieser Impuls, die Schwungkraft des Lebens gebärdet sich fortwährend, als ob sie eine unendliche wäre, sucht sich, wie die Beobachtungen an dem Entwicklungstrieb des Lebens lehren, unausgesetzt zu überwachsen, findet aber einen hartnäckigen, widerspenstigen Gegner, der ihre Arbeit und ihren Erfolg ewig ungleich macht: die Materie.

So hat sich das Leben gleich zu Anfang demütigen, „klein und schmeichlerisch" machen, mit den physikalisch-chemischen Kräften „liebäugeln" müssen, um sie erstmals zu überwinden. „Ob die an den elementarsten Lebensformen beobachteten Erscheinungen noch physikalisch-chemische, ob sie bereits lebendige sind, läßt sich nicht entscheiden. Das Leben mußte auf die Gewohnheiten der toten Materie eingehen, um sie, die so magnetisierte, langsam in anderer Bahn mit sich fortzuziehen." Die ersten Lebensformen waren „kleine, kaum differenzierte Protoplasmaklümpchen, äußerlich etwa den heute beobachteten Amöben vergleichbar, darüber hinaus aber mit jenem ungeheuren inneren Drange, der sie zu den höheren Lebensformen emportreiben sollte". Dieser Drang aber fand an der organischen Materie sofort einen neuen Widerstand. Diese hat eine bestimmte Ausdehnungsgrenze, über die hinaus eine Höherentwicklung nicht möglich war. „Zeiträume der Anstrengung und Wunder von Geschmeidigkeit waren zweifellos vonnöten, um das Leben dies neue Hindernis aus dem Weg räumen zu lassen." Erst hat das Leben es mit wachsender Zusammengesetztheit und Arbeitsteilung der Organismen versucht. Schließlich ist es zur Teilung geschritten.

Nicht als ob das Leben dadurch seine Hauptrichtung verloren hätte, es hat dieselbe über die Pflanze und das Tier zum Menschen innegehalten. Aber es hat durch die Teilung seine ursprünglichen Anlagen nicht mehr so vollkommen verwirklichen können, als sie

in der Urtendenz waren. „Diesen Eindruck gewinnt man, wenn man etwa die Gesellschaften der Bienen und Ameisen mit denen des Menschen vergleicht. Jene wunderbar diszipliniert, aber starr, diese jedem Fortschritt offen, aber gespalten und in unaufhörlichem Kampf mit sich selber. Das Ideal wäre eine immer vorwärtsschreitende und immer im Gleichgewicht befindliche Gesellschaft. Vielleicht aber ist dieses Ideal nicht erfüllbar: die beiden Eigenschaften, die sich ergänzen möchten, die sich im embryonalen Leben auch wirklich ergänzen, werden, einmal herausgearbeitet, unvereinbar."

Daß später auseinander getretene Triebkräfte und Eigenschaften ursprünglich vereinigt waren, geht daraus hervor, daß sie sich ja in verschiedenen Entwicklungsreihen, nur in verschiedenem Maßverhältnis erhalten haben. „Zerlegt sich eine Tendenz im Lauf ihrer Entwicklung, so sucht jede der besonders entstehenden Tendenzen alles das aus der Urtendenz zu bewahren und zu entwickeln, was mit der Arbeit, zu welcher sie selbst sich spezialisiert hat, nicht unvereinbar ist. . . . Gewisse tiefe Analogien zwischen Tier und Pflanze haben wahrscheinlich gar keine andere Ursache: so ist die sexuelle Zeugung vielleicht für die Pflanze ein bloßer Luxus; notwendig aber war, daß das Tier zu ihr gelangte." Oft freilich bedeutet die Bewahrung einer andersartigen Tendenz eine Gefahr für den Fortschritt der Gesamtentwicklung. „Die Entwicklung des Tierreichs ist durch die Tendenz auf pflanzliches Leben, die es beibehielt, unaufhörlich verzögert, angehalten, zurückgeworfen worden."

Nachdem sich der Lebensstrom hat gabeln müssen, mußte er dadurch zwar auch seine Urtendenz zersplittern, aber andrerseits brachte er die sich verzweigenden Arme auch wieder zur Harmonie untereinander, oder vielmehr diese Harmonie mußte sich von selbst ergeben, da die Gabelung nichts anderes war als eine Zerlegung ursprünglich verschmolzener Tendenzen, die auch nach ihrem Auseinandertreten ihre ursprüngliche Verwandtschaft nicht verleugnen konnten. Die Urtendenz ging auf Ansammlung von Energie und gleichzeitige Entladung derselben in freien Bewegungen. Da dies in ein und denselben Organismen nicht gelang, so mußte das Leben es durch eine Spaltung zu erreichen suchen. Und erreichte es auch durch die Pflanze, die Energie auf der Stelle aufspeicherte,

und das Tier, das diese Energie zu bewußten Bewegungen benutzte. Jedoch mußten innerhalb dieser Reihen wieder Spaltungen eintreten, um den Zweck zu erreichen.

Die Tierreihe gabelte sich nach vier Richtungen. Zwei derselben sind in Sackgassen verlaufen und hätten beinahe die ganze Lebensentwicklung zum Stillstand gebracht. Sterntiere und Weichtiere mußten sich mit einer harten Hülle, einem Panzer umgeben, um sich gegenseitig unverschlingbar zu machen. Das mußte aber ihre Bewegungen hemmen, sie mitunter sogar bewegungslos machen. Der Auftrieb des Lebens ist es gewesen, der die Glieder- und Wirbeltiere unter Benützung ihres Eigeninteresses von der Unzulänglichkeit eines Panzers zu einem andern Verteidigungsmittel, das ihnen größere Behendigkeit sicherte, übergehen ließ. Die Gliedertiere verteilten ihre Bewegungen auf verschiedene Körperteile, von denen jeder seine besondere Rolle hat, die Wirbeltiere auf zwei Paar Gliedmaßen, die sehr viel weniger eng an ihre Form gebunden sind. Beiden wurde diese Entwicklung hauptsächlich durch den Fortschritt im Nervensystem möglich, der seinerseits wieder zu zwei bedeutsamen Fähigkeiten, Instinkt und Intellekt führte. So ausgerüstet, sind Glieder- und Wirbeltiere an die Eroberung der Materie gegangen, beide auf selbständigen Entwicklungslinien, beide auf eigenes Glück, beide auf eigene Weise, beide mit glänzendem Erfolg. Die Höhepunkte ihrer Entwicklung sind in ihren Erfolgen zu suchen. „Und zwar muß ... unter Erfolg die Fähigkeit verstanden werden, sich in den verschiedenartigsten Umgebungen und allen nur denkbaren Hindernissen zum Trotz zu breitest möglicher Erfüllung des Erdkreises zu entwickeln.“ Dann ist der Höhepunkt der Gliedertierreihe in der Art der Insekten, vorzüglich der Ameisen und Bienen, der Höhepunkt der Wirbeltierreihe im Menschen zu sehen. Jene Insekten haben dabei den Instinkt, die Menschen den Intellekt am höchsten ausgebildet.

Pflanzliche Dumpfheit, Instinkt und Intellekt sind also die drei Hauptelemente, in die sich die Urtendenz auseinanderlegte, aber nicht in gradlinig fortschreitender, sondern in verschieden gerichteter Entwicklung. Trotzdem bezeichnet der Mensch, an dem eben erwähnten Erfolge gemessen, den Höhepunkt und das Ziel der ganzen Lebensentwicklung. Wiederum ist dies dem Lebensschwunge zu danken. Wie er trotz aller Gabelung die Entwicklungsreihen in

Harmonie erhalten hat, so hat er trotz aller Disharmonien, Stillstände, Rückfälle die Entwicklung immer wieder in die Hauptstraße gerissen, die zum Menschen führte. Er konnte von sich selber abirren, aber er konnte seine Zielrichtung nicht aus dem Auge verlieren.

Jetzt erst kann nicht bloß das Wesen der für Tiere und Menschen so außerordentlich bedeutsamen Eigenschaften des Instinkts, des Intellekts und der Intuition, sondern auch die Entstehung derselben ganz klar gemacht werden. Sie verdanken ihre Entstehung dem Daseinsinteresse aller Lebewesen, die Materie gegen die Materie auszunutzen. Sie sind praktische Handhaben der Lebewesen, sich selbst gegen die Hemmungen der Materie zu erhalten. Auf zwei Arten konnten sie auf die tote Materie wirken, entweder unmittelbar durch Schaffung organischer Werkzeuge, oder mittelbar durch Herstellung künstlicher Werkzeuge. Dazu brauchten sie aber wieder Fähigkeiten, sich dieser Werkzeuge zu bedienen. . . . Sie haben dieselben gefunden in dem Instinkt zur Verwendung organischer und in dem Intellekt zur Herstellung und Verwendung künstlicher Werkzeuge. Aus diesem einen Zweck, durch organische und unorganische Werkzeuge auf die Materie zu wirken, lassen sich Entstehung sowie die schon gekennzeichnete Natur von Instinkt und Intellekt völlig erklären.

Der Instinkt ist aus dem Leben selber entstanden, ja er ist, wie früher schon angedeutet, ursprünglich das Leben selbst. „Sieht man, wie im lebenden Körper Tausende von Zellen zu gemeinsamem Ziele zusammenarbeiten, wie sie sich in ihre Aufgabe teilen, wie eine jede für sich und zugleich für alle übrigen lebt, wie sie sich erhalten, ernähren und wiedererzeugen und auf Bedrohungen durch geeignete Abwehrmaßregeln antworten — wie da nicht an ebensoviele Instinkte denken? Dennoch sind dies nur die natürlichen Funktionen der Zelle, nur die ihr Leben ausmachenden Elemente.“ Oft kann man gar nicht oder schwer entscheiden, wo das Leben selber aufhört und der Instinkt anfängt. „Wenn das Küchlein die Eierschale mit einem Schnabelhieb zerbricht, so handelt es aus Instinkt; und doch beschränkt es sich darauf, der Bewegung zu folgen, die es durch das embryonale Leben getragen hat.“ Aus diesem seinen Ursprung erklärt sich die Einstellung des Instinkts auf das Leben selbst. Weil er im Zusammenhang geblie-

ben ist mit der Einheit des Lebens selbst, deshalb besitzt er eine natürliche Kenntnis seiner organischen Werkzeuge und der Gegenstände, auf welche diese Werkzeuge gerichtet sind. Und darum auch ist Instinkt die angeborene Erkenntnis einer Sache, des Lebens selbst und kann er sich dieser Erkenntnis zum Nutzen des Lebewesens bedienen.

Ist der Instinkt aus dem Leben entstanden, weil er dem Leben zu dienen hatte, so erklärt sich die Entstehung des Intellekts aus der toten Materie daraus, daß der Intellekt diese sich dienstbar zu machen hatte durch Herstellung und Verwendung materieller Werkzeuge. Wie der Instinkt das Leben bezwang, indem er auf dasselbe und in dasselbe einging, so gelang dem Intellekt die Ausnutzung der Materie, indem er sich ihr anschmiegte. Zwar ist er nicht einfach ein Abdruck der Eigenschaften der Materie. Wie früher gezeigt, sind seine Formen bis zu einem gewissen Grad und in einem noch später zu erörternden Sinne apriorisch, d. h. vor dem Zusammentreffen mit der Materie schon dagewesen. Allein andrerseits sind diese Formen zusammen mit der Materie, durch deren Einfluß und durch die Anschmiegung des Verstandes gewachsen. Wie beiderlei Behauptungen miteinander zu vereinigen sind, wird sich später zeigen. Jedenfalls wird auf letztere Weise eine Entstehung des Verstandes überhaupt erst begreiflich. Der Fehler Kants war, daß er den Verstand als etwas Absolutes, Unableitbares vom Himmel gefallen sein ließ, daß er nur drei Möglichkeiten für die Entstehung desselben zulassen wollte: entweder der Verstand richtet sich nach den Dingen, oder die Dinge nach dem Verstand, oder beide sind von vornherein aufeinander angelegt. Es gibt noch eine vierte Möglichkeit: Verstand und Dinge erzeugen sich wechselseitig. Nur darum kann unsere Erkenntnis der Materie mit dieser selbst übereinstimmen. Wie der Stoff der Erkenntnis, die Kantische „Sinnlichkeit", in die Form derselben, den Verstand eingehen kann, ohne daß beide miteinander verwandt wären, ist nicht einzusehen, man müßte sich denn zu der „geistesträgen" Annahme einer vorherbestimmten Harmonie entschließen.

Worin bestand nun die Anpassung des Verstandes an die Materie? Die Materie ist im Gegensatz zum organischen Leben durch feste Beziehungen gekennzeichnet, solche des Ganzen zu Teilen, der Ursache zur Wirkung usw. Das ist es aber auch, was nach frühe-

ren Ausführungen den Verstand auszeichnet. Er ist vollständig auf die Außenseite der Dinge, auf ihre festen, starren Grenzen eingestellt, auf ihre Beziehungen, nicht wie der Instinkt auf die Dinge selbst, auf ihr Innenleben. Der Instinkt folgt dem Werdefluß des Lebens, der Intellekt den Seinsformen der toten Materie. Aber das gerade wollte er, mußte er für seinen Zweck wollen. Denn die instinktive Erkenntnis ist beschränkt, „immer nur auf einen einzigen, ja nur den beschränkten Teil eines Gegenstandes anwendbar"; das Tier ist gebunden an die Form seiner Werkzeuge und an bestimmte, diesen entsprechende Gegenstände. Der Intellekt dagegen bietet „den Vorteil eines Rahmens, in dem eine Unendlichkeit von Gegenständen abwechselnd Platz finden kann", und dies deshalb, weil er eine reine Form ist, an keinen bestimmten Stoff gebunden. So vermag ein intelligentes Lebewesen aus beliebigem Stoff ein beliebiges Werkzeug herzustellen und das Werkzeug je nach der Notwendigkeit der Lage zu wählen, „derart, daß also die wesentliche Funktion des Intellekts darin besteht, in jeder beliebigen Lage die Mittel ausfindig zu machen, um sich aus der Verlegenheit zu ziehen. Er wird suchen, was am geeignetsten ist, d. h. was am besten in seinen breitgehaltenen Rahmen hineinpaßt. Er wird einzig auf die Beziehungen der gegebenen Lage zu den sie ausnützenden Mitteln gehen". So hat der Verstand seinen praktischen Zweck, „handwerkliche Verfertigung" erreicht.

Jetzt wird auch noch eine andere Grundeigenschaft des Verstandes klar. Er war ein Vermögen der Zerlegung in Teile und der Zusammensetzung zu einem Ganzen. Nichts anderes aber ist Handwerken. Der Mechanismus, den der Verstand überall findet, „ist Ausdruck des Mechanismus unsres Handwerkens selbst, das endlos dasselbe Ganze aus denselben Bestandteilen zusammensetzt, endlos dieselben Bewegungen wiederholt, um dasselbe Ergebnis zu erhalten". Daß auch die Zweckmäßigkeitslehre nichts anderes ist als Mechanismuslehre, wird unter diesem Gesichtspunkt verständlicher. Denn jedes Handwerken ist zweckmäßig, es arbeitet „nach einem im voraus gegebenen, d. h. alten oder aus bekannten Elementen zusammengesetzten Musterbild". Um aber nun aus Teilen das Ganze eines Werkzeuges aufbauen zu können, muß der Verstand den Stoff des Werkzeuges, die Materie, und zwar die tote wie die lebendige, für beliebig teilbar halten, um sie zu be-

liebigen Formen zusammensetzen zu können. Das Bedeutsame dabei ist, daß der Verstand auch die organische Materie für mechanisch zerlegbar und zusammensetzbar halten muß, um mit ihr handwerken, sie zu praktischen Zwecken ausnützen zu können. Daher die Mechanisierung des Lebens! „Die Gesamtheit der Materie muß unserm Denken wie ein ungeheurer Stoff erscheinen, in den wir hineinschneiden können, was wir wollen, um ihn dann beliebig wieder zusammenzunähen." Und um das zu können, muß sich der Verstand eines Mediums bedienen, eines Schemas, das in sich gleichartig und leer, unendlich und unendlich teilbar ist, um jeder Art von Zergliederung sich darbieten zu können. Das ist nichts anderes als der Raum. Auch der Raum also ein in erster Linie praktisches Werkzeug, ein Mittel zur Selbsterhaltung des Lebens. „Es ist dieser Raum vor allem das Schema unsrer möglichen Einwirkungen auf die Dinge."

Noch eines anderen Mittels hat sich der Verstand für sein Handwerken bedienen müssen. Handwerken geschieht bei allen Lebewesen immer in Gesellschaft. Und diese brauchte ein Verständigungsmittel. Das war die Sprache. Schon der Instinkt der Tiere hat sie. Aber sie ist wie dieser selbst an bestimmte Gegenstände gebunden. Wie jedoch der Intellekt sich beweglich machte, indem er sich auf unendlich viel und beliebige Gegenstände bezog, so hat er sich auch eines beweglichen Zeichens bedient, vermöge dessen er von Gegenstand zu Gegenstand „überwandern" konnte. Das ist die menschliche Sprache. Auch sie dient also ursprünglich rein praktischen Zwecken, dem Handwerken des Verstandes. Sie setzte Zeichen für Dinge ein und ermöglichte so eine gesellschaftliche Verständigung über die Dinge sowie ein Handeln mit ihnen und durch dieselben. Darum bezeichnet ein Wort ursprünglich immer ein Ding, und selbst wenn dann später das betreffende Wort auf einen Gegenstand angewendet wird, der kein Ding mehr ist, auf einen Begriff oder eine Idee, so wird es diesen immer noch den Stempel eines toten, starren Dinges aufprägen. Daher das Dinghafte, Feste aller verstandesmäßigen Vorstellungen! Daher auch das Schematische, die Verallgemeinerung aller Begriffe, was eine Würdigung des Sonderartlichen, des Werdens, des flüssigen Lebens hindert!

Endlich werden jetzt auch Recht und Grenzen der Verstandesarbeit deutlicher. Der Verstand ist immer im Recht, wenn er auf

handwerkliche Verfertigung abzielt. Da darf er seine Formen sogar auf die lebende Materie anwenden. „Denn einzig unter dieser Bedingung bietet das Leben unserm Handeln die gleichen Handhaben wie die leblose Materie." Der Verstand hat ferner recht, wenn er in der Anwendung seiner Formen auf die tote Materie nicht bloß ein Mittel zum Handwerken sieht, sondern auch eine wirkliche Erkenntnis der Dinge dadurch zu gewinnen glaubt. Denn er ist ja unter der Einwirkung der Körperlichkeit selber entstanden, also müssen seine Formen denen der toten Materie entsprechen, also kann zwischen Stoff und Form der Erkenntnis kein Wesensunterschied bestehen. Sobald aber der Verstand den Anspruch macht, auch die lebende Materie oder gar das Bewußtsein in ihrem Ansichsein, in ihrer Absolutheit, ihrer wahren Wirklichkeit zu erkennen, ist er im Unrecht. Er hat an der toten Materie seine Grenze; denn nur für diese ist er geschaffen. Sobald er diese Grenze überschreitet, wird seine Erkenntnis „symbolisch", er „übersetzt und transponiert" das Lebendige in das Tote. Für die Erkenntnis dieser Gebiete ist ein anderes Vermögen geschaffen, eines, das selber auf das Lebendige von Anfang an eingestellt war und es deshalb auch erkennen kann, gerade wie der Verstand sein Arbeitsgebiet, die Körperlichkeit. Das ist die Intuition.

Wie verhält sich die Intuition zu Intellekt und Instinkt? Die nächste Verwandtschaft hat sie zum Instinkt. Sie ist aus ihm, also aus einem praktischen Zwecke hervorgegangen. Aber wie der Verstand sich selbst „überwachsen" kann, indem er in seine leeren Formen Gegenstände aufnimmt, die sich gar nicht mehr auf eine praktische Nützlichkeit beziehen, indem er also uninteressierte Arbeit tut, — so kann die Intuition, „der seiner selbst bewußt gewordene Instinkt", ihren ursprünglich praktischen Zweck überwachsen und der reinen Erkenntnis dienen. Als solche ist sie nichts anderes als eine Fortführung, eine Ausweitung des Instinkts. Während aber dieser an besondere und in der Zahl begrenzte Gegenstände gebunden bleibt, ist die Intuition auf das Ganze des Lebens gerichtet. Diese „Aufrüttelung" kam ihr vom Intellekt, der ja die besonderen Vorgänge in allgemeine, allumfassende Gesetze überführt. „Eine Erkenntnis freilich, wie sie die Naturwissenschaft von ihrem Gegenstande besitzt, wird diese Philosophie von dem ihren niemals gewinnen." Dazu ist die Intuition zu unvollkommen.

„Der Intellekt bleibt der leuchtende Kern, den auch der geweitete und gereinigte Instinkt nur als verschwimmende Nebelschicht umgibt." Aber dennoch, die Intuition kann die Grenzen der Verstandeserkenntnis aufzeigen, um dann unser Bewußtsein zu weiten und durch sympathetische Berührung ins Innere der Dinge selbst und des Lebens zu versetzen, wenn dies auch nur „diskontinuierlich", d. h. in besonderen, nur auf Teile gerichteten Akten und nicht in *einem*, umfassenden Blicke möglich ist.

Denken ließe sich eine Intuition, die dem Intellekt, und ein Intellekt, welcher der Intuition näher stünde. So hat es wohl, da Instinkt und Intellekt vermutlich einmal „ineinander befaßt" waren, ursprünglich Lebewesen gegeben, die einen dem Intellekt näheren Instinkt hatten als den unserer Insekten, einen dem Instinkt näheren Intellekt als den unserer Wirbeltiere. Und so läßt sich auch eine Menschheit denken, bei der Intellekt und Intuition „volle Entfaltung erreichten; unzählige mögliche, ja allen ersinnbaren Graden von Intellekt und Intuition entsprechende Mittelglieder lassen sich zwischen einer solchen Menschheit und der unsern denken". Eine solche Bewußtseinsart hat der Impuls des Lebens vielleicht gleich zu Anfang der Lebensentwicklung im selben Organismus schaffen wollen. Aber die Kraft war endlich, sie erschöpfte sich rasch in ihren Äußerungen. „In mehreren Richtungen auf einmal sich auszudehnen, wird ihr schwer. Sie ist gezwungen, zu wählen." Sie hat die Spaltung in Instinkt und Intellekt gewählt. Aber dabei „ist tatsächlich die Intuition dem Intellekt fast vollständig geopfert worden. Es scheint, als hätte das Bewußtsein in der Eroberung der Materie und der Rückeroberung seiner selbst das Beste seiner Kraft erschöpfen müssen. . . . Dennoch, ob auch verschwimmend und vor allem diskontinuierlich, die Intuition besteht. Eine halb erloschene Lampe ist sie, die nur von Zeit zu Zeit und nur für Sekunden aufflackert. Schließlich aber, sie flackert doch auf, wenn ein vitales Interesse ins Spiel kommt. Und auf unsere Persönlichkeit und unsere Freiheit, auf die Stellung, die wir im Zusammenhange der Natur einnehmen, auf unsern Ursprung und vielleicht auch unsere Bestimmung wirft sie ein schwankendes, blasses Licht. Ein Licht aber, das darum nicht weniger die Finsternis jener Nacht durchbricht, in der uns der Intellekt beläßt".[32]

Wie eine Ehrfurcht und Staunen erregende Offenbarung wirken

Bergsons geniale Intuitionen der Lebensschwungkraft. Dieser Eindruck erhöht sich noch, wenn man in letzterer wie Bergson selbst das erkennt, was sie im eigensten Sinne sein soll, Gott. Gott ist „das Zentrum, dem die Welten unablässig wie die Raketen eines ungeheuren Feuerbüschels entsprühen". Man sieht Gott selber gewissermaßen an der Arbeit, sieht die leuchtenden, funkelnden Spuren dieser Raketen. Gott ist aus dem Gefängnis der geistigen Werte, in das ihn die neukantische Philosophie gesperrt, erlöst und hat ein Gebiet beschritten, das nicht minder sein Schauplatz ist: die Natur. Statt als unanschauliche, von der Wirklichkeit abgezogene, leere Idee über den geistigen Normen zu schweben, hat er Reichtum und Fülle und Reiz der Wirklichkeit bekommen; von der Schale eines Gottes ist man zu Gott selber vorgedrungen. Der Gott, der den grundsätzlichen, erkenntnismäßigen Voraussetzungen nach nur eine für das Bewußtsein notwendig gültige Idee sein konnte, ist ein Gott geworden, der sich aus dem Sein, aus der Wirklichkeit selber rechtfertigt, indem dieselbe vor der philosophischen Prüfung sich zu ihm vertieft. Diese Vertiefung vollzieht sich nach unsrer Darstellung, um es kurz zu kennzeichnen, an der einheitlichen Zielstrebigkeit der Welt. Wir gebrauchen diesen gegenüber Zweckmäßigkeit unbestimmteren Ausdruck, weil letzterer von Bergson in seiner gewöhnlichen Bedeutung verfehmt ist, und behalten uns aus demselben Grunde spätere Ergänzungen vor. Das Verfahren Bergsons bei der Entdeckung einer das Ganze und Einzelne der Welt umfassenden, einheitlichen Zielstrebigkeit ist erfahrungsmäßig. Er will, wie er selbst angab, aus der tatsächlichen Entwicklung des Lebens den Sinn desselben entdeckt haben. Wie ist zu urteilen über diesen Weg und die Zielbestimmung selbst?

Ob das einheitliche Ziel aller Lebewesen tatsächlich die Unabhängigkeit von der Materie ist, ist eine Frage, die nur von Fachleuten entschieden werden kann. Aber diese Entscheidung kann nicht, wie Bergson zu meinen scheint, rein erfahrungsmäßig getroffen werden. Der gegen den Erfahrungsstandpunkt immer erhobene Einwand muß auch hier erhoben werden: jede Zielbestimmung ist ein Werturteil, kein Erfahrungsurteil; man kann eine Entwicklung nur zielstrebig nennen im Hinblick auf ein Ziel, für das man sie wertvoll hält. Dieser Wert ist aber, so sehr er durch die Erfahrung geprüft und bestätigt werden muß, ein persönliches Urteil.

Im Hinblick nun auf die Unabhängigkeit von der Materie hält Bergson die Lebewelt in verschiedenem Sinne für zielstrebig. Auf allen, oft ganz verschiedenen Entwicklungslinien erreicht sie ein und dasselbe Ziel, jeweils in verschiedenem Maße, am vollkommensten im Menschen; alle Irrwege vermochten sie nicht an der Verwirklichung des zuhöchst stehenden Zieles, der menschlichen Freiheit, zu hindern. Dies die Zielstrebigkeit des Ganzen. Innerhalb der Entwicklung selbst zeigt sie sich darin, daß die Arten sich ergänzen, harmonieren, daß ferner auf verschiedenen Zweiglinien gleiche Organe sich ausgebildet haben, und daß endlich die Organe selbst wieder eine Harmonie darstellen. Der Schluß, den aber Bergson aus dieser Zielstrebigkeit im Ganzen und Einzelnen zieht, ist nicht etwa der gewöhnliche von einem Zweck auf eine Harmonie bewirkende Kraft; das würde ja ein Gegebensein des Zukünftigen, einen Plan in der ursächlichen Kraft voraussetzen, was nach Bergson dem Begriff des Schöpferischen, überhaupt seiner ganzen Vorstellung von der Wirkungsweise im Weltall, besonders in der Lebewelt, widerstreben würde. Diese Vorstellung ist vielmehr die einer künstlerischen Intuition. So schließt er denn auch von einem zielstrebigen Ganzen, das in sich selber wieder in zielstrebige Teile zerfällt, auf eine Einheit, die im Ganzen wie in den Teilen aus einer künstlerischen Einheitsschau heraus schafft. Und dieser Schluß wird Bergson bestätigt von der Erfahrung, die seiner Beobachtung nach auch tatsächlich das für das e i n e Ziel wertvolle Ganze vor den Teilen zeigt: am Anfang der Entwicklung herrscht größere Harmonie und Verschmolzenheit der Zielrichtungen des Lebens als am Ende. Diese am Anfang sich bekundende Einheit hinterläßt sogar noch im Gang der Entwicklung selbst ihre Spuren: es gibt keine wesentliche Äußerung des Lebens, die nicht auch die Eigenschaften aller andern Äußerungen in anfänglichem oder möglichem Zustande zeigte.

Sollten die biologischen Tatsachen die Bergsonschen Auslegungen begünstigen, so halten wir jenen Schluß für durchaus richtig. Die Religion ihrerseits wird sich freilich von besonderen biologischen Anschauungen auch unabhängig machen und sich mit dem Bergsonschen Nachweis begnügen können, daß die Entwicklung des Lebens eine Zielrichtung auf den Menschen zeigt, dabei sich allerdings des Erkenntniswertes der Zielbestimmung als eines nach der Er-

fahrung zulässigen Werturteils bewußt bleiben. Ob man dann den Schluß vom Zweck auf eine zwecktätige Kraft oder von einem zielstrebigen Ganzen auf eine künstlerisch schauende und schaffende Einheit machen will, kann die Religion ebenfalls offen lassen, wird aber in der Bergsonschen Schlußfolgerung, überhaupt in seiner ganzen Beweisführung eine wertvolle Bereicherung der für das religiöse Vernunftrecht möglichen Gründe erblicken.

Inwiefern dieser so aus der Erfahrung entstiegene Gott nach Bergson ein außerweltlicher sein muß, kann sich erst später zeigen. Noch an zwei andern Stellen beginnt jetzt der Pantheismus Bergsons bedeutsam über sich selbst hinauszutreiben. Es sind die Stellen, wo der gewöhnliche Pantheismus entweder in seinen Auslegungen unbefriedigend und unzulänglich bleiben, oder scheitern muß: die Disharmonie des Lebens und die Freiheit der Einzelwesen.

Die Disharmonien waren für den monistischen Pantheismus von jeher vernünftige Notwendigkeiten, entweder in dem mechanisch-notwendigen Ablauf der Entwicklung entstanden, oder die einem zweckmäßigen Ganzen notwendig dienlichen Glieder. Beidemal also ist das Unvernünftige vernünftig gemacht und so seiner Eigenart beraubt. Bergson dagegen erkennt diese Eigenart und würdigt deshalb auch die Disharmonie als eine selbständige, der Zielstrebigkeit des Lebens widerstrebende Macht. Die Materie in erster Linie, außerdem die Selbstsucht der Lebewesen kämpfen gegen Gott. Gott ist nicht mehr der selbstmächtige Eine, sondern er hat selbsttätige Mächte neben sich. Der Monismus, die Einheitslehre schlägt in den Dualismus, die Zwiespältigkeitslehre um. Und diese Lehre hat bei Bergson, wie jetzt schon ersichtlich, einen durchaus pessimistischen Charakter. Sie könnte auch optimistisch sein: das Leben trotz aller Disharmonie ein zielbewußter, siegesfroher Aufstieg zum göttlichen Werte der menschlichen Persönlichkeit. Nach Bergson hat es sich anders entwickeln wollen, in gerader Linie, vielleicht in einem einzigen Organismus, in harmonischer Einheit aller tatsächlich auseinandergetretenen Lebensäußerungen, hat sich aber hundertfach spalten, in seiner Einheit zersplittern, durch diese Zersplitterung den Grund zu Kampf und Leiden der Kreaturen legen müssen und hat aus dieser Entwicklung nur gerettet, was eben zu retten war, um schließlich das Ziel noch zu erreichen. Das

ist zweifellos ein großartiger, genialer Entwurf, ein bedeutender Versuch, der Disharmonie, diesem alten, schweren Welträtsel, auf Grund von Tatsachen beizukommen und gerecht zu werden. Soweit er sich nur auf das organische Leben bezieht, untersteht er wieder dem Urteil der Fachleute; doch wird später noch vom Bewußtseinsleben aus ein Licht auf ihn fallen. Die Hauptsache für die Religion ist, daß allem Disharmonischen eine selbständige Bedeutung zugemessen und dadurch ein Weg über den Monismus hinaus freigelegt wird.

Dasselbe gilt auch von der Bergsonschen Würdigung der Einzelwesen. Sie haben wie im Menschenleben so auch in der Natur ihr selbständiges, freies Eigenleben. Sie sind zwar alle durchdrungen von dem großen Atem des Lebens, nichts haben sie, was ihnen nicht aus der göttlichen Lebenskraft gekommen wäre, aber sie haben die Möglichkeit der Freiheit und können die aus dem Lebensgrunde geschöpfte Energie für oder gegen die Allkraft und das Allziel ausnützen. Der Idealismus der Tat und Freiheit, wie er ein Ausdruck des Zeitgeistes ist, ist hier auf die gesamten Lebewesen ausgedehnt und stützt den für das Menschenleben schon hervorgehobenen. Neben Gott, mit ihm im Bunde oder ihm entgegen, schaffen Einzelmächte mit größerem oder geringerem Grad von Freiheit. Das durchbricht den Monismus mit seinem allein wirkenden Gott. Zugleich aber ist auch das Verhältnis der Einzelwesen zum Alleben richtig bestimmt. Sie haben alle Kraft von Gott; das ist das, was die Religion Gnade nennt, können aber vermöge der Freiheit auch frei über diese Kraft verfügen. Das ist u. E. die einzig mögliche Vorstellungsart über das Verhältnis von Gnade und Freiheit, die beide unveräußerliche Bestandteile der religiösen Selbstaussage sind.

Außer diesen der Religion günstigen Momenten an Bergsons Anschauungen über eine Lebensschwungkraft hat aber unsre Darstellung noch einen Zug derselben erkennen lassen, welcher der Religion die größte Gefahr bringt. Das Leben hat in allen seinen bis jetzt von Bergson berührten Äußerungen einen wesentlich praktischen Zweck, die Überwindung der Materie. Alle seine Vermögen, die es ausgebildet hat, das Nervensystem, das Bewußtsein, der Instinkt, der Intellekt sind nur Nützlichkeiten zur Verwirklichung jenes Zweckes. Die Philosophie der Tat wird zu einer Philosophie der Nützlichkeit. Denn es ist zu vermuten, daß auch alles übrige

geistige Leben, Religion, Kunst, Sittlichkeit von Bergson in jenen Lebensstrom gezogen werden, der nichts anderes bezweckt als die Freiheit von der Natur. Religion wäre dann nur ein Kraftaufwand für endliche, zufällige, nur auf die Materie bezogene, also beziehungsweise, relative Zwecke, während es doch wiederum zu ihren Grundaussagen gehört, ewigen, durch sich selbst gültigen, absoluten Werten zu leben.

Doch dieser „Pragmatismus“ Bergsons ist nur eine Seite seiner Philosophie, zu der wir noch die andere entgegengesetzte zu erörtern haben werden. Sie ist verursacht durch seinen Erfahrungsstandpunkt, der in seiner einseitigen Ausprägung immer und überall seit der alten Philosophie einerseits zum Relativismus, andrerseits damit zusammenhängend zu einer Nützlichkeitsphilosophie führt. Er glaubt nur gegenseitige Beziehungen und Abhängigkeiten, Relationen, keine beziehungslose, in sich selber Wert und Gültigkeit tragende, absolute Elemente in der Welt entdecken zu können und macht deshalb auch aus den geistigen Normen nur Beziehungen auf endliche Ziele, die gewöhnlich in der Nützlichkeit bestehen. Dieser Pragmatismus Bergsons entspricht nicht nur dem praktischen Zeitgeiste, sondern auch einer von diesem getragenen und mächtig gewordenen Zeitphilosophie, die aber, wenn nicht alle Zeichen trügen, doch mehr und mehr vor dem Idealismus weichen muß. Vielleicht, daß sie auch bei Bergson andere Richtungen seines Denkens in ihrem Werte nicht zu beeinträchtigen vermag. Das wird sich bald zeigen.

6. Gott als Bewußtsein

Da Gott in erster Linie ein innerweltlicher Gott ist, so ist er als solcher überall Bewußtsein, wo wir Bewußtsein beobachten oder als vorhanden anzunehmen Grund haben. Bewußtsein ist aber nach Bergson überall da, wo ein Vermögen der Wahl ist. Dieses Vermögen, das ja ein Nervensystem nicht zur unumgänglichen Bedingung hat, ist auch da noch anzunehmen, wo nur eine „dumpf bewußte Reaktion“ stattfindet. „Was darauf hinauskommt, daß auch der niedrigste Organismus noch in dem Maße bewußt ist, als er frei beweglich ist.“ Das ist in der Tat bei einigen Pflanzenarten der Fall. Das eigentliche Wesen aber der Pflanzen besteht

im Unterschied vom Tiere gerade in der Unbewußtheit. Trotzdem nimmt Bergson an, daß hinter allem schöpferischen Leben ein Bewußtsein steht.

„Offenbaren kann sich dieses Bewußtsein, das ein Verlangen nach Schöpfung ist, einzig dort, wo Schöpfung möglich ist. Es schläft ein, wo das Leben zum Automatismus verurteilt ist; es erwacht, sobald die Möglichkeit der Wahl wieder ersteht." Aus zwei Gründen setzt Bergson Schöpfung und Bewußtsein gleich. Wir erleben Schöpfung unmittelbar nur in unserm Bewußtsein. „Hier ist sie der Grund unsres Wesens, ist — wir fühlen es wohl — die eigentliche Substanz der Dinge, mit denen wir in Verbindung stehn." „Rückversenken wir unser Wesen in unser Wollen ..., so verstehen, so fühlen wir, daß die Realität unablässiges Wachstum ist." Die Intuition läßt uns also in der göttlichen Zeugungskraft ein Bewußtsein nach dem Muster unsres eigenen zeugenden Bewußtseins ahnen.

Zweitens schließt Bergson von dem aus der Wirklichkeit letztlich zu erkennenden Zweck des Lebens, von dem freitätigen Bewußtsein auf ein Bewußtsein als „bewegendes Prinzip" der ganzen Entwicklung. Dasselbe hat sich gleich zu Beginn der Lebensentwicklung verwirklichen wollen; der gemeinsame Stammvater von pflanzlicher und tierischer Zelle schwankt ja zwischen pflanzlicher und tierischer Form, zwischen Bewußtsein und Empfindungslosigkeit. Aber die Materie hat es gezwungen, in der Pflanze immer tiefer zu „entschlummern", und mit dem Augenblick, wo es erwachen wollte, sich zu spalten in den Instinkt der Tiere, dessen Horizont sich jedoch zu dem für das Tier praktisch wichtigen Lebensumkreis verengert hat, und in den Intellekt des Menschen, der sich zwar durch seine Anpassung an die Materie ein Reich unbegrenzter Handlungsmöglichkeit aufgetan hat, aber durch diese Anpassung an das Tote die Berührung mit dem Lebendigen sowie das Verständnis für dasselbe verlor. Immerhin, nachdem sich das Bewußtsein mit Hilfe des Intellekts selber befreit hat, vermag es sich nach innen, nach dem Leben zurückzuwenden und den Intellekt durch die Weckung der in ihm schlummernden Intuition zu überwachsen. Gott als „bewegendes Prinzip" der Entwicklung ist demnach seinem Wesen nach mehr als Intuition denn als Intellekt zu denken, was ja auch damit übereinstimmt, daß Bergson die

Schwungkraft des Lebens nach dem Muster einer künstlerischen Intuition schaffen läßt. Bergson nennt Gott nach sonstigem philosophischen Sprachgebrauch „Bewußtsein überhaupt“.

Aber noch harrt ein Bestandteil der Welt der Deutung, den nicht nur unsre Darstellung, sondern auch Bergson selbst im Laufe seiner Darlegungen lange genug, wie scheu und gezwungen umgangen hat: die Materie. Seine Philosophie ist durchaus eine Philosophie des schöpferischen Lebens. Wie ist da etwas Totes einzufügen? Die Beantwortung dieser Frage wird weiterhin Gott als Bewußtsein erkennen lassen.

Nur gewaltsam bezieht Bergson das Bewußtsein zuerst ein ins Leben. Die Materie soll ebenso wie das Leben ein Ganzes darstellen, in dem die Teile, die Atome, weil sie alle voneinander abhängig sind, sich gegenseitig durchdringen. Das ist doch aber eine ganz andersartige Durchdringung als die der Lebens- oder Bewußtseinselemente, die ihrer Beschaffenheit nach sich durchdringen und mit der Gegenwart immer zugleich die Vergangenheit verschmelzen, während die Atome nur ihrer Wirkung nach und im Bilde ein Ineinander genannt werden und im übrigen nur eine ewige Gegenwart bezeichnen können. Ferner soll die Materie auch unter den Begriff der Schöpfung fallen, weil sie mit dem Leben ein Ganzes ausmacht. Das ist aber erst recht eine Künstlichkeit, die tatsächlich ohne Belang ist. Beide Ausflüchte erweisen sich als wirkliche Ausflüchte, wenn Bergson doch immer wieder in der Materie ein dem schöpferischen Leben durchaus entgegengesetztes, feindliches Prinzip sieht. Sie ist ein Auseinander von Teilen, dem sich der Verstand anpassen muß, sie schreitet nicht fort, sondern verharrt in ewiger Gegenwart, sie hat die Lebensentwicklung in ganz andere Bahnen getrieben, als diese wollte. Was kann sie für einen Sinn haben im Weltganzen? Wie und warum konnte sie aus „Bewußtsein überhaupt“ entstehen? Und wie kann sie als Natur mit Geist verkehren, wie können Leib und Seele mit- und aufeinander wirken? Das sind schwere Rätsel. Bergsons Intuition muß jetzt ihren kühnsten Flug unternehmen. Sie beginnt damit, indem sie eine gewaltige Kluft, die zwischen Ausgedehntem und Nichtausgedehntem, zwischen Bewegung und Empfindung zu überbrücken sucht. Und damit kommt Bergson auf das Feld der Metaphysik in engerem Sinne.

Wären mein Ich und die Außenwelt für die Erkenntnis ursprünglich Gegensätze, so wäre schon mein Glaube an eine Außenwelt ein Rätsel. Denn wie sollte ich von unausgedehnten Empfindungen annehmen können, daß ihnen ausgedehnte Dinge entsprechen, und woher sollte ich überhaupt die Vorstellung der Äußerlichkeit nehmen? Wären Natur und Geist absolute Gegensätze, wie wäre dann überhaupt Erkenntnis, eine Harmonie der Ordnung der Natur mit der Ordnung meiner Empfindungen denkbar? Wie wäre ferner ein Zusammenwirken von Leib und Seele möglich? Von drei Seiten kommt Bergson dem Gegensatz bei: von der Wahrnehmung, der Materie und der „Dauer" aus.

Schon in unsrer Wahrnehmung, d.h. in der dem Bewußtsein unmittelbar gegebenen Bilderwelt ist jener Gegensatz überhaupt nicht vorhanden. Ein bestimmter Gegenstand ist uns als Zustand unsres Bewußtseins und zugleich als eine unabhängig von uns vorhandene Wirklichkeit gegeben. Die Wahrnehmung nimmt also „an der Ausdehnung teil, sie ist mehr in den Dingen als die Dinge in ihr". Und die materielle Welt als die Gesamtheit der im Bewußtsein möglichen Bilder nähert sich der Wahrnehmung, indem sich in ihr alles „ausgleicht und neutralisiert", die Gegenwirkungen den Wirkungen das Gleichgewicht halten und so ein zusammenhängendes unteilbares Ganzes bilden. Die Materie ist „eine Art Bewußtsein". Ferner ist es die Aufgabe der Wahrnehmung, von allen möglichen Bildern der Außenwelt diejenigen auszuwählen, welche für unsre Person von Nutzen sind, und durch diese Auswahl unsern Handlungen die Bahn zu weisen. Nur so entsteht die Vorstellung eines von der Außenwelt unterschiedenen Ich als eines „Zentrums der Tätigkeit". Die Wahrnehmung ist kein Vermögen der Erkenntnis, sondern der Handlung. Sie setzt mit jener Aufgabe nur die Tätigkeit des Gehirns fort, welches ja ebenfalls Handlungen vorzubereiten oder auszuführen hat. Die Wahrnehmung rückt also auch in dieser Hinsicht in die Nähe der Materie, sie ist „ein Bestandteil der Dinge selbst".

Inwiefern auch die Wissenschaft und Philosophie der Materie diese Anschauungen begünstigt, ist schon erwähnt. Die Materie, wenn man sie nicht als einen Gegenstand des Handelns, sondern der Erkenntnis nimmt, stellt wie das Bewußtsein ein Ganzes mit sich durchdringenden Teilen dar, und diese Teile, die Atome, wenn

man sie als Kraftzentren oder Wirbelbewegungen nimmt, nähern sich ebenfalls der Beschaffenheit des Bewußtseins. Damit ist der zweite große Gegensatz neben dem zwischen Ausgedehntem und Unausgedehntem, der zwischen Bewegung und Empfindung berührt.

Die Empfindungen haben verschiedenartige Beschaffenheiten, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können, Farbe, Klang usw., während die Wirklichkeit nur gleichartige Bewegungen zeigt, Größen, die berechnet werden können. Wie kann aus einer Größe eine Beschaffenheit werden? Die mehrfach erwähnten Annahmen über das Wesen der Atome legen es nahe, in diesem Gegensatz nur Veränderungen der Energie, der Spannung, also einen verschiedenen Rhythmus der Dinge zu suchen. Darnach würde die Wahrnehmung durch das Gedächtnis, welches die Vergangenheit in der Gegenwart aufspeichert, nur eine Zusammenziehung der unendlichen Anzahl von Augenblicken sein, welche eine materielle Bewegung für sich braucht. So vollführt z.B. das rote Licht in einer Sekunde 400 Billionen Schwingungen. Unser Bewußtsein brauchte, um diese Schwingungen voneinander zu unterscheiden und zu zählen, 25000 Jahre. In Wirklichkeit nimmt es das rote Licht in einer Sekunde wahr, es hat also die unendlich schnellen Bewegungen in einer einzigen Empfindung verdichtet. Die Bewegungen sind „die Qualität selbst, sozusagen innerlich vibrierend und ihr eigenes Dasein in eine oft unberechenbare Anzahl von Augenblicken skandierend". Und was die Verschiedenartigkeit der Beschaffenheiten angeht, „könnten wir uns z.B. nicht vorstellen, daß die Unreduzierbarkeit zweier wahrgenommener Farben hauptsächlich an der beschränkten Dauer liegt, innerhalb welcher sich die Billionen von Schwingungen zusammenziehen, welche sie in einem unsrer Augenblicke ausführen? Wenn wir diese Dauer ausstrecken, d.h. sie in einem langsameren Rhythmus leben könnten, würden wir dann nicht, in dem Maße als sich dieser Rhythmus verlangsamte, bemerken, wie die Farben verblaßten und so zu aufeinanderfolgenden Eindrücken verlängerten, welche zwar noch gefärbt wären, aber mehr und mehr bereit, zu reinen Erschütterungen zu verschmelzen"? Solche Zusammenziehungen von Zeitfolgen erleben wir ja auch im Schlafe, wo wir zwei gleichzeitige, verschiedene Personen wahrnehmen, deren eine einige Minuten schläft, während der Traum der andern Tage und Wochen

in Anspruch nimmt. Und für ein gespannteres Bewußtsein als das unsere würden sich die verschiedenen Perioden der Weltgeschichte in eine nur kurze Zeit einfügen.

Wir sind demnach berechtigt, verschiedene Rhythmen der Dauer anzunehmen und in dem Unterschied von Bewegung und Beschaffenheit nur einen Unterschied des Spannungsgrades zu sehen. Nur die Bedürfnisse des Lebens sind es, welche, um die verschiedenen Beschaffenheiten unter sich durch einen uns und den Dingen gemeinsamen Faden zu verbinden, die Ausbildung eines leeren Schemas, der in sich gleichartigen Zeit veranlaßt haben, in der die Dinge verlaufen sollen; gerade wie sie diese Dinge, um sie teilen zu können, mit dem Raume unterspannt haben. Sieht man von den Bedürfnissen des Lebens ab, so löst sich die Materie in zahllose Erschütterungen auf, die alle in einem ununterbrochenen Zusammenhang stehen, „die Empfindungsqualitäten dehnen sich, ohne zu verschwinden, und verdünnen sich in einer unendlich vielfachen geteilten Dauer".

Nachdem so Materie, Leben und Bewußtsein ihrem eigentlichen Wesen nach auf eine einzige Beschaffenheit, bewußtseinsartige Dauer zurückgeführt sind, wird auch ihr gegenseitiges Verhältnis im Ganzen des Weltalls deutlicher. Dadurch daß die mit Gedächtnis ausgestattete Wahrnehmung in einer einzigen Anschauung vielfache Augenblicke der Zeitdauer zusammenzuziehen vermag, entbindet sie uns von dem Ablaufsrhythmus der Dinge, d. h. von der Notwendigkeit, indem sie die Materie durch Verdichtung sich anpaßt und zu Gegenwirkungen verarbeitet. So wird Freiheit mit Hilfe des Gedächtnisses ermöglicht. Gedächtnis und Freiheit entsprechen sich. Je mehr es einem Wesen gelingt, die Vergangenheit in der Gegenwart festzuhalten, um so gründlicher wird es die Zukunft beeinflussen können. Ein solches Gedächtnis haben in gewissem Sinne auch die nichtbewußten Lebewesen, insofern als ihre Zustände nicht immer bloß in den unmittelbar vorhergehenden, sondern in allen früheren ihre zureichende Ursache haben. Es gibt also zwischen Materie und Geist eine Unendlichkeit von Graden des Gedächtnisses, welche ebensoviele Spannungsgrade der Lebenskraft oder Freiheit darstellen. Für die Materie dagegen gibt es kein Festhalten der Vergangenheit in der Gegenwart, also auch keine Zusammenziehung der Dauer, keine Freiheit, sondern nur Not-

wendigkeit, Gegenwart, wobei auf eine Wirkung eine Gegenwirkung folgt, welche deren Rhythmus übernimmt und sich in derselben Dauer fortsetzt. Der Gegensatz von Materie und Leben ist ein solcher von Abspannung und Anspannung der Dauer.

All diese Ergebnisse werden von unserm Erlebnis der Dauer im Bewußtsein bestätigt. In der wahrhaft freien Handlung ballen wir möglichst viel von unsrer Vergangenheit in der Gegenwart zusammen, um uns in derselben durch schöpferische Tat selbst zu überwachsen. Lösen wir aber die Spannung des Geistes, lassen wir uns gehen, so sinkt immer mehr dieser Vergangenheit hinter uns zurück und der zeugende Wille läßt nach; wir ahnen ein Dasein, das aus unaufhörlich wiederbeginnender Gegenwart besteht: die Materie. Diese Abspannung des Geistes, die uns in die Nähe der Materie als Notwendigkeit und ewige Gegenwart rückt, bringt uns zugleich auch in die Nähe der Ausdehnung. In der freien Handlung fühlen wir, wie die verschiedenen Teile unsres Wesens ineinander eingehen, um mit der einheitlichen Kraft der Persönlichkeit sich „in die Zukunft einzubohren". Lassen wir uns dagegen wieder gehen, träumen wir, statt zu handeln, so zerfasert sich unser Ich, die einander durchdringenden Elemente der Vergangenheit fallen in tausend und abertausend nebeneinander liegende Erinnerungen auseinander, unsre Persönlichkeit sinkt in die Richtung des Raumes zurück.

Auch von unserm persönlichen Erlebnis der Dauer aus schwindet demnach der Gegensatz von Materie und Bewußtsein. Die Materie scheint sogar nur die Fortführung der Bewegung zu sein, welche mit der Abspannung des Geistes beginnt; die Möglichkeit ihrer Entstehung aus dem Geiste leuchtet auf. Sie ist nur eine Umkehrung des sich spannenden Geistes, eine Abspannung.[23]

So ist denn auch die Materie in die Philosophie Bergsons eingestellt und zugleich das Wesen Gottes weiter beschrieben. Nicht nur da, wo Gott in der Welt als Bewußtsein zur Erscheinung kommt, auch in aller lebenden und toten Materie ist er Bewußtsein; denn alle Materie ist bewußtseinsartig und stellt gegenüber dem wirklichen Bewußtsein nur einen Unterschied der Zeitspannung dar. „Es gibt keine Dinge, es gibt nur Handlungen." Auch die Materie ist eine Handlung, nur eine umgekehrt geistige, eine „entwerdende" im Gegensatz zur „werdenden", eine sich aus- oder

entspannende im Gegensatz zur sich anspannenden. Das gilt für den Gott der ganzen Welt, da man „allen Anlaß hat, zu glauben, die übrige Welt sei der unsern analog, und die Dinge spielten sich auf ihr in gleicher Weise ab."

Ein Lebensinteresse hat die Religion an dieser Metaphysik nicht mehr, nachdem Bergson schon rein seelisch-erfahrungsmäßig die Unabhängigkeit des Geistes von der Körperwelt festgestellt hat. Die unbedingte Überlegenheit der Geisteswerte über alles Materielle, die Möglichkeit ihrer ewigen Dauer mitsamt der Person, an der sie haften, die Zusammenfassung dieser Werte in einem allumfassenden Wesen, das aufgrund solcher ewigen Werte als ein geistiges anzusprechen ist, wäre durch jene Feststellung schon hinreichend verbürgt. Daß der Weltgrund selber Bewußtsein sein müsse, hat ja Bergson außerdem durch die zwei zu Anfang dieses Abschnittes angeführten Beweisgründe zu rechtfertigen gesucht: Ist die Lebensentwicklung schöpferisch, so müssen wir uns den Lebensgrund nach dem Muster unsres eigenen Schöpfungsvermögens als freitätiges Bewußtsein vorstellen. Und ist der Sinn dieser Entwicklung die Offenbarung eines Bewußtseins, so muß auch das bewegende Prinzip Bewußtsein sein. Damit ist dem Interesse einer Persönlichkeitsreligion an dem Wesen Gottes Genüge getan.

Immerhin ist es nicht so, als brauchte sich Religion um derartige Metaphysik nichts zu kümmern, etwa schon deshalb nicht, um nicht mit der Wandelbarkeit derselben sich selber wandeln zu müssen. Mögen auch die Grundwerte der Religion, Gott als Weltgrund und Weltziel, die Seele frei und ewig, sich unabhängig und selbstgenügsam halten können gegenüber der Veränderlichkeit des Weltbildes im einzelnen, so kann doch kein Zweifel darüber sein, daß das religiöse Denken und Fühlen durch dieses Weltbild ganz verschieden gefärbt und nuanciert werden kann. Religion entzündet sich bekanntlich an der natürlichen und geistigen Wirklichkeit. Das hat die neuere religiöse Erforschung der Einzel- und der Völkerseele immer klarer herausgestellt. Je nach Umfang oder Beschaffenheit eines Ausschnittes aus der Wirklichkeit oder nach dem Gesichtswinkel, unter dem uns diese Wirklichkeit erscheint, wird sich deshalb auch das religiöse Gefühl ändern. Man denke nur, welche Bereicherung das Kopernikanische Weltbild der Religion

gebracht hat, wie der Ausblick auf die Unendlichkeit der Welten auch die Ehrfurcht vor dem unendlichen Gott gesteigert hat.

So nimmt auch der innerweltliche Gott ein anderes Gesicht an, je nachdem ich Natur und Geist als unbedingte Gegensätze, oder, bei aller sonstigen Verschiedenheit, die sie haben können und die auch Bergson hervorhebt, doch als wesensgleich betrachte. Im ersteren Falle haben wir Anlaß, Gott als Mittler zwischen Geist und Natur zu verehren, der schon am Anfang der Welten diesem gewaltigsten der Gegensätze das Gesetz der Harmonie aufgezwungen hat. Sind Geist und Natur wesensgleich, so mag sogar ein Materialismus gröberer oder feinerer Art den Geist nur als Ausfluß, Wandlung, Tätigkeit der Materie betrachten, er ist doch von einem richtigen religiösen Instinkt geleitet, wenn er dann nach Beseitigung des Gegensatzes eine große Natureinheit verehren zu dürfen meint. Denn das ist auch der religiöse Affekt, den eine Vergeistigung der Materie, der Monismus des Geistes hervorbringt, daß man den innerweltlichen Gott als eine bei aller Verschiedenheit des Anblicks, des Werdens, der Tätigkeit doch große allwirksame Einheit des Wesens verehren darf. Nur daß natürlich diese Metaphysik der Religion noch ganz andere, höhere Gefühlswerte erschließt, indem sie das Geistige seinem Wesen, seiner Entstehung und Bedeutung nach allem Materiellen überordnet. Mag dieser Affekt vielleicht später durch den Sieg anderer Lehren über das Verhältnis von Natur und Geist wieder überholt werden, so teilt die Religion damit doch nur das Schicksal alles Zeitlichen und ihrer selbst, insofern auch ihre Grundwerte, obwohl nicht in demselben Maße dem Wandel der Geschichte, Völker und Menschen unterworfen waren und noch sind. Zunächst aber haben wir Grund, in einer Metaphysik, welche wie die Bergsons die Welt als geistige Einheit auffaßt, die Metaphysik der Zukunft zu sehn, um so mehr wenn sie wie die Bergsons das Bestreben hat, durch die Einheitslehre den Dualismus, die Gegensätzlichkeit des Weltgeschehens nicht zu verdecken.

Zweifellos behauptet ja noch der Monismus, der von der Naturwissenschaft aus im Geiste eine Eigenschaft der Materie oder eine Energieumwandlung sieht, im Anschluß an Häckel und Ostwald sein Feld. Aber daneben ist das immer stärkere Anschwellen einer andern Strömung erkennbar, die von der Geisteswissenschaft und

Philosophie aus die Geistigkeit auch der materiellen Welt lehrt. Sie ist hochgekommen durch den Zug zum Idealismus, durch die erneute Hochschätzung des Geistigen und seiner Eigenart, insbesondere der persönlichen, freien Tat, die sich allen materiellen und naturgesetzlichen Umklammerungen zu entwinden sucht. Und sie hat in diese Grundrichtung natürlicherweise den andern Strom bereitwillig aufgenommen, der von der Naturwissenschaft her ihr entgegenkommt, der auf Grund rein erfahrungsmäßiger Untersuchungen das Wesen der Materie dem des Geistes immer mehr anzunähern geneigt ist. Diese Strömung ist so stark und so ernsthaft, daß sie bereits innerhalb des Monismus eine Scheidung der Geister vollzogen hat, oder daß wenigstens beide Richtungen, die materialistische und die idealistische in Personen und Parteien noch miteinander streiten. Arthur Drews und die Mitarbeiter der Zeitschrift „Die Tat" können als Vertreter des monistischen Idealismus genannt werden.

Diese Triebfedern der Lehre von der Alleinheit des Geistes haben nun offensichtlich auch Bergsons Metaphysik bestimmt, und auch in dieser Beziehung ist er deshalb nur der Waffenträger der neusten und aussichtsreichsten Geistesbewegung. Der schöpferische Geist ist ihm der höchste Wert. Alle Wesen nähern sich diesem Werte in dem Maße als sie schöpferisch tätig sind. Schöpferisch tätig sein heißt aber für Bergson möglichst viel Vergangenheit in einem Augenblick zusammenballen und dadurch die Zukunft neu gestalten können. Je weniger das einem Wesen gelingt, um so näher steht es der Materie, deren Art es ist, das Gleiche in ewiger Gegenwart wiederholen zu müssen. Unter dem Gesichtspunkt der Freiheit rücken also alle Kreaturen sozusagen auf eine Linie: es kommt darauf an, ob sie sich mehr oder weniger zu „spannen" vermögen. „Spannung" aber ist wie „Kraft" eine dem Leben des Bewußtseins entnommene Vorstellung, hier nur wird sie erlebt, aber deshalb auch in der Außenwelt, wo ähnliche Wirkungsweisen zutage treten, durch Intuition geahnt; die materielle Welt wird nach dem Muster der geistigen vorgestellt. Und diese Annahme unterstützt die Naturwissenschaft, wenn sie von Kraftzentren und Wirbelbewegungen spricht, so daß die Atome etwas Geistiges darstellen können und sich vom Bewußtsein nur durch eine gedehntere Zeitdauer unterscheiden.

Vor diesem großartigen, geistreichen Entwurf treten die einzelnen Bedenken, die man gegen einzelne Beweisgründe Bergsons haben kann, zurück. Diese sind ja teilweise künstlich oder nicht zwingend, so wenn die Materie schon deshalb bewußtseinsähnlich sein soll, weil sie gleich den Beschaffenheiten des Bewußtseins ein Ineinander von Atomwirkungen bildet, oder wenn die Wahrnehmung in ihrer Wesensart sich deshalb der Materie nähern soll, weil ihr Gegenstand zugleich innerhalb und außerhalb des Bewußtseins existiert. Genial und neu bleibt die Grundidee, von den seelischen Erlebnissen der Dauer aus die materiellen Bewegungen nur als eine „Abspannung" des Geistes zu betrachten. Diese Annahme aber untersteht viel mehr noch der naturwissenschaftlich-psychologischen Prüfung als der eigentlich philosophischen. Wie weit sie durch diese wahrscheinlich gemacht werden kann und auch Anhänger finden wird, bleibt noch abzuwarten. Auf jeden Fall muß gegen das Unternehmen, Natur in Geist aufzulösen, als solches das Mißtrauen immer mehr schwinden, wo die Naturwissenschaftler selber mit ihren neusten Theorien über das Wesen der Materie immer mehr sich geistiger Vorstellungsarten bedienen, wo namentlich auch einwandfreie, bis jetzt unerklärte Beobachtungen auf dem Gebiete des Hypnotismus, des Hellsehens usw. noch neue, vielleicht überraschende Aufschlüsse über Geist und Materie verheißen.

Für die Religion wäre durch die Bergsonsche Metaphysik ein neuer, wertvoller Affekt gewonnen, der einen in der Tat auch beim Lesen seiner Werke mehr als einmal ergreift. Nicht bloß daß Gott ein einheitliches geistiges Sein darstellte, sein Werden in der Welt wäre vom Atom und vom niedersten Lebewesen an ein sieghaftes, aber auch tragisches Ringen um Freiheit und Schöpfung, das wir in der Natur wie im Geistesleben gleichermaßen bewunderten, und das unendliche, glänzende, zuversichtliche Ausblicke in die Zukunft eröffnete.

7. Der vorweltliche und außerweltliche Gott

Nachdem Natur und Geist sich für Bergson in den Gegensatz von Spannung und Abspannung eines Allbewußtseins verwandelt haben, ist nach ihm die Entstehung der Materie aus Gott kein

absolutes Wunder mehr. Schon in unserm sich spannenden Wollen erleben wir ja eine Schöpfung. Allerdings nur eine Schöpfung von Form, ein Organisieren von Elementen, die schon vorher bestanden haben und dieses Organisieren überleben. „Vermöchte jedoch ein bloßes Innehalten des formzeugenden Aktes seinen Stoff zu schaffen (und sind nicht schon die originalen Linien eines Künstlers wie die Fixierung, wie die Erstarrung einer Bewegung?), dann wäre eine Schöpfung von Materie weder mehr unbegreiflich, noch unannehmbar. Denn von innen her ergreifen, von innen her leben wir in jedem Augenblick eine Schöpfung von Form; und eben sie wäre dort, wo die Form rein ist und der schöpferische Strom sich mit Eins unterbricht, eine Schöpfung von Materie." „Daß sich die Zahl aller, das stoffliche Universum in einem gegebenen Moment ausmachenden Atome vermehre, — das verletzt unsre geistigen Gewohnheiten, das widerspricht unserer Erfahrung. Daß dagegen eine Realität ganz anderer Ordnung, und die über das Atom verfügt wie der Geist des Dichters über die Buchstaben, durch jähe Zufügungen wachse, das ist keineswegs unannehmbar; und die Kehrseite solcher Zufügung könnte sehr wohl eine Welt sein, das also, was wir — übrigens symbolisch — als ein Nebeneinander von Atomen vorstellen."

Nun hat der vorhergehende Abschnitt gezeigt, wie nach Bergson in dem durchgehend geistig zu denkenden Weltall Übergänge von Natur und Geist durch eine bloße Umkehrung der Ordnungen, der Spannung des Lebens und der Abspannung der Materie stattfinden können, daß die Materie nichts anderes ist als eine Unterbrechung der Lebensspannung. Daraus, daß die Materialität uns den Eindruck eines Etwas macht, das entwird, schließen wir, daß der Akt, kraft dessen jenes Etwas wird, ein immaterieller ist. „Und dieser Schluß wird noch zwingender, wenn wir auf das Leben sehen. Dieses ist eine Anstrengung, die geneigte Bahn zurückzuerklimmen, die die Materie hinuntersteigt". Wäre das Leben nicht gekommen und hätte in den Organismen Sonnenenergie aufgespeichert und in sich selbst gesteigert, die in unserm Sonnensystem verwendbare Energie hätte sich schon früher verausgabt. So aber wird zwar das Gesetz der Energieentwertung, nach dem alle Körper einem gleichförmigen Wärmezustand entgegenstreben, nicht aufgehoben, der Todesgang der Materie nicht gehemmt, aber doch

verlangsamt. So läßt das Leben „die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit eines der Materie entgegengesetzten, eines die Materie durch eine bloße Unterbrechung erschaffenden Prozesses aufleuchten".

Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, woraus man auf die Ewigkeit der Materie schließt, macht einen solchen Schöpfungsakt keineswegs unmöglich. Denn dieses Gesetz gilt ja wie alle Gesetze zunächst nur für unser eines Sonnensystem, und wenn wir es auch auf eine der andern, für sich betrachteten Welten übertragen, nichts berechtigt uns, seine Geltung auf das Ganze des Universums auszudehnen; ein Zusammenhang unsres Sonnensystems mit diesem Ganzen besteht zwar, aber er kann nur ein loser sein, „verglichen mit dem Wirkungszusammenhang, der die Teile derselben Welt einigt, so daß wir nicht nur künstlich, nicht nur bloßer Bequemlichkeit zuliebe unser Sonnensystem isolieren", außerdem ist das Ganze des Universums nichts Fertiges, sondern etwas ohne Unterlaß Entstehendes, „es wächst sicherlich unbegrenzt durch Hinzufügung neuer Welten". Nimmt man noch hinzu, daß es verschiedene Energien gibt, die innerhalb ein und desselben Systems einen Wirkungszusammenhang bilden, so kann das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, wenn man es auf das Ganze des Sonnensystems anwendet, „nicht mehr das objektive Beharren eines bestimmten Quantums einer bestimmten Sache bedeuten, sondern viel eher die Notwendigkeit, daß jede entstehende Veränderung irgendwo durch eine Veränderung entgegengesetzter Ordnung balanciert werde. Was darauf hinaus kommt, daß uns das Gesetz der Erhaltung der Energie, selbst wenn es das Ganze unsres Sonnensystems beherrscht, mehr Aufschluß über die Beziehung eines Teiles dieser Welt zum andern, als über das Wesen des Ganzen gibt".

Will man sich den Akt der Weltschöpfung durch ein Gleichnis klarmachen, so denken wir vielleicht „an eine Geste gleich jener des Arms, der sich hebt; nehmen wir ferner an, der sich selbst überlassene Arm sinke herab, während dennoch etwas von dem Willen beharrt, das ihn beseelte, und sich bemüht, ihn aufs neue emporzuheben: dies Bild einer S c h ö p f e r g e s t e, d i e e n t w i r d, gibt schon eine nähere Vorstellung der Materie".

Der Begriff der Schöpfung bleibt nur solange dunkel, als man an Dinge denkt, die geschaffen werden, und an ein Ding, das

schafft. Aber daß diese Betrachtungsweise nur durch die Natur unsres Verstandes verursacht ist, wurde bereits gezeigt. In Wirklichkeit gibt es gar keine Dinge, sondern nur Handlungen, und zwar, da die übrigen Welten der unsern ähnlich sein müssen, überall die gleiche Art von Handlung, die entweder wird, oder, sobald sie sich zu spannen nachläßt, entwird. Nicht etwa Dinge werden geschaffen von einem höchsten Dinge, Gott, sondern Gott als ein zusammenhängendes Bewußtseinsleben schafft im „Vorrücken" und „Anschwellen" der freien Tat, nur daß die Materialität als entwerdende Handlung durch eine Unterbrechung des Urimpulses entsteht, während die Organismen eine gradlinige Fortsetzung desselben darstellen.[24]

Mit diesen Ausführungen hat sich der Spekulationsgeist Bergsons aufs höchste gesteigert. So wenig derselbe vielleicht dem Zeitgeiste entspricht, der bei aller neu erwachten Spekulationslust doch von der Vergangenheit, von der Philosophie des Nichtwissenkönnens, der demütigen Bescheidung vor dem Unerforschlichen zu viel gelernt hat, als daß er sich an das letzte große Geheimnis, das der Weltschöpfung heranwagte, Bergsons Kühnheit zeigt doch andrerseits, daß die Scheu vor einer angeblich uferlosen Metaphysik überwunden ist, daß es nicht mehr verpönt ist, den Vorhang zum Übersinnlichen zu lüften und seine Geheimnisse in menschlichen Gleichnissen wenigstens stückweise und annäherungsweise zu ergründen.

In der Tat, ist man einmal so weit gegangen, daß man auch in den materiellen Bewegungen bewußtseinsähnliche Vorgänge sieht, dann ist es kein absolutes Wunder mehr, wie Materie als Geistesart, als Handlung aus dem Allbewußtsein entstanden sein mag. Je mehr die Ansichten über eine absolute Gegensätzlichkeit von Natur und Geist schwinden werden, je engere und gleichartigere Zusammenhänge man zwischen beiden entdecken wird, um so begreiflicher und natürlicher wird der Versuch sein, die erste Entstehung der Materie zu ergründen. Er bedeutet nichts als ein Zu-Ende-Denken der angefangenen Metaphysik. Ist das Geistige das Alleinherrschende in der Welt, so schrumpft die Frage der Weltschöpfung in die Frage zusammen, wie Geist aus Geist entstehen kann. Und dafür zieht Bergson mit Recht das Beispiel der menschlich-geistigen Schöpfungen heran. Es sind nur Schöpfun-

gen von Form, keine Elemente, kein Leben wird geschaffen, sondern nur eine vorhandene Anlage ausgelöst, zur Wirklichkeit gestaltet. Aber immerhin, den formalen Akt der Schöpfung durch eine freie, sich spannende Tat erleben auch wir und vermögen durch innere Schau etwas von den Schöpfungsvorgängen im Allbewußtsein zu ahnen.

Und um mehr als eine Intuition, eine phantasiemäßige Ahnung kann es sich ja gerade nach Bergson nicht handeln. Das unterscheidet die heutige Metaphysik von der früheren, die sich als zwingende Logik ausgegeben hatte. Auch die heutige freilich wird nachgeprüft von Verstand und Vernunft, sie ist keine Phantastik. Bergson arbeitet mit den Begriffen von Spannung und Abspannung und will die Schöpfung der Materie insbesondere durch den Gedanken einer Unterbrechung der Lebensspannung begreiflich machen. Er hat diese Begriffe, wie der vorhergehende Abschnitt gezeigt hat, erfahrungsmäßig abzuleiten gesucht und wendet sie nun auf die Weltschöpfung an. Die nähere Vorstellung des ersten Schöpfungsaktes hängt also ganz von der Richtigkeit dieser Begriffe ab, die zu prüfen wir der naturwissenschaftlich-psychologischen Untersuchung überlassen haben. Doch wird das Folgende ebenfalls, von andern Gesichtspunkten aus eine Kritik versuchen. Ob man aber jene Begriffe annehmen will oder nicht, auf die nähere Vorstellung eines Schöpfungsaktes kommt es nicht so sehr an als darauf, daß er überhaupt in den Bereich der Begreiflichkeit und Ahnung gerückt ist.

Wichtig ist nur noch, was Bergson gegen die Unmöglichkeit einer Schöpfung durch das Gesetz von der Erhaltung der Kraft vorbringt. Die Ewigkeit der Materie, die man aus diesem Gesetze folgert, ist ja für die Gegenwart ein Hauptbeweisgrund gegen den Schöpfungsgedanken. Bergson hat in Übereinstimmung mit andern Naturwissenschaftlern auch diesen Beweisgrund entkräftet, indem er die Grenzen für die Geltung jenes Gesetzes aufgewiesen hat. Damit hat er der Religion eine neue Stütze gegeben. Denn obwohl man in alter und neuster Zeit den Gottesbegriff, selbst den christlich-theistischen, auch mit einer Ewigkeit der Materie für vereinbar hält, die religiösen und religionsphilosophischen Schwierigkeiten werden dabei doch größer als bei der Annahme eines erstmaligen Schöpfungsaktes.

Diese Schöpfung führt aber nun über den innerweltlichen zu dem außerweltlichen Gott hinaus. Schon im Schöpfungsgedanken selbst liegt ja das Bekenntnis zu einem die Welt selbst überragenden, sie erst aus sich zeugenden Gott. Aber auch alle bisherigen Ausführungen Bergsons drängen zur Annahme eines solchen. Wir haben schon allem Neuen, das im Laufe der Weltentwicklung zutage tritt, eine außerweltliche Entstehung zugeschrieben, insofern als es nicht aus früher vorhandenen, innerhalb der Welt gegebenen Elementen abgeleitet werden kann. Man könnte dieses Neue wohl auch als Anlage im Alten gegeben denken. Aber abgesehen davon, daß eine Entstehung aus der toten Materie noch nicht beobachtet oder erklärlich gemacht ist, also eine Anlage der ganzen Weltentwicklung im Urnebel schwer denkbar ist, auch in der lebendigen und bewußten Welt ist in den früheren Zuständen der Organismen nichts von einer Anlage des kommenden Neuen zu entdecken, es bleibt sich deshalb vollkommen gleich, ob man dasselbe als Anlage aus der sinnlichen Welt oder aus einem übersinnlichen, außerweltlichen Lebensgrunde entstehen läßt; ein Geheimnis bleibt seine Entstehung in beiden Fällen. Der Pantheismus nimmt nun allerdings einen einheitlichen Lebensgrund an, dem alles Neue entströmt. Und wir haben in dem Abschnitt über die Schwungkraft des Lebens gezeigt, mit welchem Rechte auch Bergson eine solche Einheit annimmt. Außerweltlich wäre dieser Weltgrund dann wenigstens in dem Sinne zu denken, als er nicht restlos aufgeht im Gegebenen der Welt, sondern außerhalb desselben aus sich selbst ewig Neues zeugt. Auch Bergson stellt es sich so vor. Damit aber sind die Grenzen des mechanistischen Pantheismus, der alle Elemente der Welt von Ewigkeit her gegeben sein und sich mechanisch auswirken läßt, schon überschritten.

Auch in anderer Beziehung ist Bergson schon über den Pantheismus hinausgegangen. Während der letztere Gott und Welt zumeist gleichsetzt, hat Bergson im Zweckwidrigen der Welt ein widergöttliches, in der Freiheit der Lebewesen ein Gott gegenüber selbständiges Prinzip anerkannt und so den Monismus der Religion und Weltanschauung durchbrochen. Gott ist ihm nicht mehr die Alleinheit, sondern ein Wesen, das mit Erdgewalten zu ringen hat, das also als selbständige Macht neben diesen steht. Insofern diese Macht jedoch zugleich in irgendeinem Sinne der

Seinsgrund auch der Disharmonie und Freiheit in der Welt sein muß, muß sie ein übergreifendes Prinzip darstellen, außerweltlich gedacht werden. So auch bei Bergson.

Weiter ist es für Bergson von vornherein selbstverständlich gewesen, daß der Weltgrund, da in ihm das Weltziel als Anlage vorhanden gedacht werden muß, selber nicht weniger sein kann als dieses Ziel, also Bewußtsein haben, eine uns mindestens ähnliche Persönlichkeit sein muß. Als Bewußtseinseinheit aber ist er erst recht nur außerweltlich zu denken. Das ist wohl einer der stärksten Beweisgründe für den Theismus. Erkennt man das schöpferisch-freie Geistesleben des Menschen als das von Ewigkeit her gewollte und in alle Ewigkeit deshalb auch gültige und wertvolle Ziel der Weltentwicklung an, so muß man den höchsten, als unvergänglich und gottgewollt erkannten Daseinswert auch dem Daseinsgrunde beilegen und ihn damit, da er selbstbewußte und selbsttätige Einheit sein soll, über das Dasein selber als dem Stoff und Ziel seines Handelns erheben.

Endlich forderte Bergson, daß das Weltziel zugleich auch als das „bewegende Prinzip" der ganzen Weltentwicklung angenommen werden müsse, d. h. einmal, daß die Weltentwicklung von vornherein und in ihrem ganzen Verlaufe nach dem Ziele der menschlichen Freiheit gelenkt werde, sodann, daß dies nur möglich sei durch ein Prinzip, das als eine freie Bewußtseinseinheit diese Lenkung vornimmt. Damit tritt Gott wiederum über die Welt, um sie von Anfang an und im Laufe ihrer Entwicklung als ein Wesen, das in jedem Zustand ihrer Entwicklung immer mehr ist als diese selbst, nach diesem Mehr, dem Weltziele zu lenken. Bergson bringt den ganzen Gegensatz dieses Mehr der Gottheit und Weniger der Welt zum Ausdruck, wenn er an der Entwicklungsgeschichte der Lebewesen zeigt, wie jenes Weltziel, die menschliche Freiheit schon früher und in gerader Linie hätte verwirklicht werden sollen, aber durch den Widerstand der Materie gehemmt wurde. Ähnliche Nachweise auf dem Gebiet der Geistesgeschichte könnten erhellen, wie auch diese zweifellos in ihrem ganzen Verlaufe nach diesem Ziele strebte. Darum hat mit Recht der deutsche Idealismus des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts als das sittliche Menschheitsziel das freie Geistesleben, die Unabhängigkeit von jeglicher Naturbindung betrachtet. Auch in dieser Hinsicht steht

Bergson mitten inne in einer Bewegung, die als Neuidealismus die Bestrebungen und Anschauungen unsres klassischen Idealismus zu erneuern sucht.

Zeigt Natur- und Geistesleben eine Zielrichtung nach der schöpferisch freien Bewußtseinstätigkeit der Menschheit, so nahm Bergson also mit Recht an, daß der schöpferisch lenkende Weltgrund eine bewußte, freitätige Einheit sein müsse. Bergson umgeht zwar den Schluß vom Ziele auf ein vernünftig und zweckmäßig schaffendes Wesen, da er gegen den ganzen Begriff der Zweckmäßigkeit seine Bedenken hat. Er legt, wie gleich zu zeigen sein wird, Gott nur das Vermögen der Intuition bei, und hat deshalb nach unsern früheren Ausführungen von der künstlerisch schauenden und schaffenden Schwungkraft des Lebens gesprochen, die vom Ganzen aus die Teile gestaltet. Aber das verschlägt nichts gegen das, worauf es uns hier ankommt. Auch die Intuition setzt im Weltgrunde eine der unsern ähnliche Geistesorganisation voraus, die als in sich geschlossene, selbständige Einheit außerweltlich gedacht werden muß. Das göttliche Bewußtsein selber stellt sich Bergson ganz nach Art des menschlichen vor. Die in der Welt durchbrechenden neuen Elemente sind in Gott „ineinander beschlossene Tendenzen", sie bilden eine „Vielheit von Gliedern in gegenseitiger Durchdringung", und diese Vielheit ist zugleich ganz genau wie im menschlichen Bewußtsein eine Einheit. Gott ist also ebensowenig wie die Seele oder die Materie ein Ding, sondern ein lebendiger, tätiger Bewußtseinszusammenhang. Man wird auch dieser Anschauung im allgemeinen zustimmen können. Wenn dabei nach unserm vorhergehenden Abschnitt Gottes Wesen selbst mehr als Intuition denn als Intellekt vorgestellt wird, so liegt darin allerdings, was sofort von Wichtigkeit werden wird, ein Werturteil. Weil Bergson die Intuition höher wertet als den Intellekt, läßt er auch Gott selbst Intuition oder etwas ihr Ähnliches sein. Seine Erfahrungsmetaphysik drängt ihn dazu, Gott selber den höchsten Wert der Erfahrung darstellen zu lassen. Die Religion ihrerseits ist an diesem Wesen Gottes zwar interessiert, aber doch nicht notwendigerweise. Ihr genügt es, wenn der außerweltliche Gott als eine der unsern ähnliche Persönlichkeit aufgefaßt werden darf, die in einer selbstbewußten und selbsttätigen Einheit besteht. Für dieses Interesse wäre an dem Bergsonschen Gott nur noch das freitätige Ich

zu betonen. Bergson tut es nicht, weil er ja schon einem solchen Ich im menschlichen Bewußtsein nicht genügend, oder wenigstens nicht bestimmt und klar genug gerecht geworden ist.

Wie verhält sich dieser außerweltliche Gott zur Welt? Zunächst ist die Geschichte Gottes, wie wir eine solche schon früher von der Lebensschwungkraft aus skizzenhaft entworfen haben, jetzt von dem Gesichtspunkt des „Bewußtseins überhaupt" aus zu ergänzen. „Alles geht vor sich, als wäre ein breiter Strom von Bewußtsein in die Materie eingedrungen, beladen — wie alles Bewußtsein — mit einer unendlichen Vielheit von Möglichkeiten, die sich in eins durchdrangen. Dieser Strom zwingt die Materie ins Organische hinein," hat sich in der Pflanzenwelt „— gleich der Puppe in ihrer Hülle, wo sie sich Flügel bereitet — einschläfern müssen", ist aber im Bewußtsein der Tierwelt wieder erwacht. „Bewußtsein oder besser Überbewußtsein steht am Anfang des Lebens. Bewußtsein oder Überbewußtsein ist die Rakete, deren erloschene Schlacken als Materie niederfallen; Bewußtsein auch ist, was von der Rakete selbst, die Schlacken durchdringend und sie zu Organismen aufglühend forterxistiert." Bewußtsein ist „ein durch die Materie geschleuderter Strom".[25]

Bergson redet hier der innerweltlichen Methode der Wissenschaft und Philosophie entsprechend in innerweltlich gemeinten Bildern. Die Lebensschwungkraft durchdringt mit all ihren Lebensmöglichkeiten als Bewußtsein schon die Materie. Zweifellos ist dies nur methodisch geredet. Der Sache nach ist doch alles Neue, Schöpferische in der Weltentwicklung dem über- oder außerweltlichen Hintergrunde der Welt entsprungen, nur das Mechanische ist auch inhaltlich schon im Vorhergehenden gegeben. Darum darf dieser Sache entsprechend jene innerweltliche Bildersprache ins Überweltliche übersetzt werden. Gott durchdringt dann nicht die Materie mit der Fülle seines Bewußtseins, sondern nur eben mit der Bewußtseinsart, wie sie nach der Bergsonschen Metaphysik die Materie darstellt. Er entschläft auch nicht in der Pflanzenwelt, sondern kommt in ihr nur noch nicht zur Offenbarung seines Bewußtseins. Aber auch wo er zu dieser Offenbarung kommt, im Tier und Menschen, ist er doch noch als die größere, vollkommenere und umfassende Fülle des Lebens von seiner Erscheinungswelt geschieden, überweltlich.

Bergson unterscheidet weiterhin im Verhältnis Gottes zur Welt zwischen dem, was in der Welt notwendige Auswirkung wesenhaft göttlichen Lebens, und dem, was nur zufällige Erscheinung ist. „Zufällig größtenteils sind die angenommenen oder besser, erfundenen Formen. Zufällig, abhängig von den an bestimmtem Ort und in bestimmtem Moment getroffenen Hindernissen die Zerlegung der Urtendenz in die oder jene sich ergänzenden und die divergierenden Entwicklungslinien schaffenden Tendenzen. Zufällig die Stillstände und Rückläufigkeiten; zufällig in allerhöchstem Grade die Anpassungen.“ Notwendig nur ein Aufstapeln von Energie und deren Entladung in freien Bewegungen und Handlungen. Notwendig ferner die Vereinzelung und Vergesellschaftung der Lebewesen. Notwendig vor allem der Aufstieg zum Bewußtsein und mit ihm zu unbegrenzter Wahlmöglichkeit. Trotzdem wären wir Menschen „physisch und geistig ganz verschieden von dem, was wir sind, wären der Entwicklung des Lebens andere Zufälle zugestoßen und hätte sich dadurch der Lebensstrom auf andere Art gespalten“. Die Menschheit kann nicht „der Zusammenstrom der gesamten Entwicklung“ sein; denn auf mehreren und auseinanderlaufenden Linien hat sich die Entwicklung vollzogen und auf ihnen „sind andere im Leben beschlossene Tendenzen vorgedrungen, Tendenzen, von denen der Mensch, weil alles sich durchdringt, zweifellos irgend etwas, doch aber nur ein ganz Weniges bewahrt hat. Alles geht vor sich, als ob ein unbestimmtes und wallendes Wesen, mag man es nun Mensch oder Übermensch nennen, nach Verwirklichung getrachtet, und diese nur dadurch erreicht hätte, daß es einen Teil seines Wesens unterwegs aufgab. Diese Verluste sind es, welche die übrige Tierheit, ja auch die Pflanzenwelt darstellt, insoweit mindestens, als sie etwas Positives, etwas den Zufällen der Entwicklung Enthobenes bedeuten“. Zu diesen Verlusten gehört insbesondere, was die Tierheit an Entwicklungskeimen zur Intuition birgt. Der Mensch hat sich im Intellekt der Materie anpassen und diesem die Intuition fast vollkommen opfern müssen. Vollkommen wäre er erst, wenn beide, Intellekt und Intuition volle Entfaltung erreicht hätten, wenn der Mensch noch intellektueller oder noch intuitiver geworden wäre. „Hier liegt der Anteil des Zufalls am geistigen Bau unsrer Art.“

Soweit bestimmt Bergson selber das Notwendige und Zufällige in der Entwicklung des Lebens. Hält man aber noch andere Bemerkungen und Anschauungen Bergsons daneben, so schrumpft das Notwendige noch mehr zusammen. Alles was er überhaupt als notwendig bezeichnet, muß mindestens zu einem Teile noch zufällig und unvollkommen sein, da ja die Zielrichtungen des Lebens in Gott sich gegenseitig durchdringen, durch ihre Zersplitterung und Vereinzelung also notwendigerweise von ihrem Wesen einbüßen müssen. Außerdem sind diese Zielrichtungen, wie z. B. der Intellekt nur der allgemeinen Anlage nach in Gott enthalten und erhalten ihre bestimmtere Form erst durch die Lebensentwicklung, die ja mehr oder weniger zufällig ist. Lebensformen hätten sich ergeben können, „ohne jegliche Analogie mit den uns bekannten Lebensformen, deren Anatomie, deren Physiologie eine andere wäre". „Ja, nicht einmal notwendig ist es, daß sich das Leben zu eigentlichen Organismen zusammenfasse und besondere." Das widerspricht der erwähnten Kennzeichnung der Vereinzelung als einer Notwendigkeit. Auch gibt es ja in Gott selbst gar keine Vereinzelung, sondern nur eine organisch-künstlerisch gedachte Einheit. „Erst die Materie zerlegt der Tatsache nach, was nur der Möglichkeit nach ein Vielfaches war, und in diesem Sinn ist die Individuation halb Werk der Materie, halb Wirkung dessen, was das Leben in sich trägt." Tatsächlich hat sich das Leben nach Bergson ja vermutlich in einem einzigen Organismus und in geradliniger Entwicklung entfalten wollen.

Ist aber soviel an der Lebensentwicklung zufällig, dann fragt es sich, ob noch die Aufspeicherung von Energie und deren Verwendung in freien Bewegungen oder menschlichen Handlungen, ja ob überhaupt auch noch all die wichtigen Lebensäußerungen wie Instinkt, Intellekt und Intuition für notwendig gehalten werden können. Die Aufspeicherung von Energie ist doch durch das Dasein der Materie notwendig, die Freiheit aller Lebewesen, einschließlich des Menschen ist nichts als das Streben nach Unabhängigkeit von der Materie, — die Materie selbst aber ist ja nach Bergson das Zufälligste, was es gibt, das dem schöpferischen Gott völlig Entgegengesetzte, das Entwerdende, die Abspannung. Muß sie deshalb nicht auch alles zufällig machen, was irgendwie in Beziehung zu ihr steht? Das Bewußtsein, den Instinkt, den Intellekt,

namentlich wo sie doch alle nichts anderes sein sollen als Vermögen der Handlung, als Nützlichkeiten? Aber auch abgesehen davon, der Mensch als Einzelwesen kann nicht notwendig, gottgewollt sein; denn alle Besonderung ist zufällig. Und die Freiheit, lediglich als ein formales Vermögen unbegrenzter Wahl betrachtet, — müßte sie oder könnte sie wenigstens nicht ganz anders beschaffen sein, wenn die Lebensbedingungen ganz andere wären als sie sind, wenn sich das Leben in einem einzigen Organismus entwickelt hätte? Wie man die Sache auch ansehen mag, was Bergson noch als notwendig retten möchte, wird unerbittlich in den Strudel des Zufalls gerissen. Der Idealismus seiner Philosophie scheint jämmerlich zugrunde gehen zu müssen.[26]

Diese Zerbröckelung des Vernunftnotwendigen, Wesenhaft-Göttlichen, Gottgewollten in das erscheinungsmäßig, irdisch Zufällige hat zwei Ursachen. Die eine ist der Erfahrungsstandpunkt, den wir schon gekennzeichnet haben, der immer nur zufällig irdische Beziehungen und Abhängigkeiten an der Welt entdecken kann, und auch wo er sich durch Erstrebung von allgemeingültigen und wertvollen Normen über sich selbst erheben möchte, das Bleigewicht des Zufalls nicht los wird. In der Unmöglichkeit des Letzteren liegt der Beweis für die Ungangbarkeit des Erfahrungsweges.

Nun aber hat ja die ganze Philosophie Bergsons noch eine völlig andere Zielrichtung. Sie will ja ihrer Grundidee nach eine Erfassung des Absoluten, des göttlichen Wesens selbst sein. Sie behauptet und begründet als die höchste Würde und Erscheinungsform Gottes die Freiheit aller Lebewesen von der ersten Regung der Wahl bis zur vollkommenen Auswirkung dieser Freiheit in der unbegrenzten, ungebundenen Wahlmöglichkeit des Menschen. Sie betrachtet auch die andern Äußerungen des Lebens keineswegs bloß als Nützlichkeiten, also zufällige Abhängigkeiten, sondern ebensosehr als Notwendigkeiten des Göttlichen. So ging z. B. das Eigeninteresse des Tieres darauf, sich beweglicher zu machen. „Und wie schon bei Gelegenheit der Anpassung überhaupt gesagt wurde, die Umbildung der Arten wird sich immer aus diesem Eigeninteresse erklären lassen. Auch wäre ihre unmittelbarste Ursache hiermit gegeben. Nur daß sie oft genug auch die oberflächlichste wäre. Denn die tiefe Ursache ist jener Impuls, der das Leben in die Welt hineinschleuderte, der es

in Pflanzen und Tiere spaltete, der das Tier auf Geschmeidigkeit der Form einstellte." Instinkt, Intellekt und Intuition dienen ferner auf der einen Seite dem praktischen Leben, auf der andern Seite erfassen sie das Absolute und sind selbst Äußerungen des Absoluten. Die Intuition ist ja nach Bergson eine Grundeigenschaft Gottes, und sie ist, obwohl in beschränkter Ausprägung, auch im Menschen das gottverwandeste, das Ansich, nicht bloß die Beziehungen und Abhängigkeiten der Dinge ergreifende Vermögen. Und der Intellekt, der Zerstörer und Verderber aller absoluten Erkenntnis, er ist vor aller Erfahrung dagewesen als menschliche Anlage im allgemeinen, als Zielrichtung sogar in Gott, er ist keineswegs nur ein beziehungsweises Erzeugnis der Erfahrung selbst, wie die Erfahrungsphilosophie will, obwohl der Erfahrung auch angepaßt; er ist keineswegs bloß für das Handwerken, für die Praxis des Lebens da und verwandelt zu diesem Zweck die flüssige Welt in tote, unveränderliche Dinge, seine Ordnung ist ja auch die Ordnung der Dinge. Wenngleich die Wirklichkeit seine genau berechneten Naturgesetze immer nur annäherungsweise erreicht, „dennoch besteht eine der Materie innewohnende Ordnung, eine objektive Ordnung", „die Materie wird immer wieder in einen unsrer mathematischen Rahmen zurückfallen, weil sie mit Geometrie belastet ist", „Intellektualität und Materie sind gleichen Wesens".

Es ist wichtig, diese Bedeutung des Intellekts noch mit Belegen hervorzuheben. „Der Raum ist das Schema unsrer Einwirkung auf die Dinge, wenngleich auch die Dinge ... eine natürliche Tendenz haben, in ein solches Schema einzugehen." Die Sinnesanschauung „reicht nicht nur bis an das bloße Phantom eines ungreifbaren Dinges an sich. Vielmehr ist es — einige unentbehrliche Korrekturen vorausgesetzt — das Absolute, worein sie uns führt". Der Intellekt ist eine Erkenntnisform, „die in ihrer Anwendung auf die Körper keineswegs symbolisch" ist. Außerdem ist der Intellekt keineswegs bloß zur Bewältigung der Materie, sondern auch um seiner selbst willen und für ganz andere Zwecke geschaffen. Durch die Bemeisterung der Materie mit erfundenen Werkzeugen „gewinnt die Menschheit sehr viel mehr als das materielle Ergebnis der Erfindung selbst. Denn ob wir auch aus dem gefertigten Gegenstand unmittelbaren Vorteil ziehen — wie es ja

auch ein intelligentes Tier kann —, ob auch dieser Vorteil es ist, worauf der Erfinder ausging, er ist ein Geringes verglichen mit den neuen Ideen und Gefühlen, die die Erfindung von überall her hervorquellen läßt; gleichsam als wäre es ihre wesentliche Wirkung, uns über uns selber emporzuheben und so unsern Horizont zu weiten. So groß ist hier das Mißverhältnis zwischen Wirkung und Ursache, daß es schwer fällt, die Ursache als Erzeugerin ihrer Wirkung anzusehen. Nur deren Auslösung ist sie, wobei sie ihr allerdings die Richtung anweist. Kurz also, alles geht vor sich, als hätte die Beschlagnahme der Materie durch den Intellekt den einzigen Hauptzweck, etwas frei walten zu lassen, was durch die Materie gehemmt war". „Jede bloße Form kann sich, gerade weil sie leer ist, nach und nach und frei mit einer Unendlichkeit von Dingen erfüllen, selbst mit denen sogar, die keinerlei Dienst leisten. . . . Das intelligente Wesen trägt etwas in sich, womit es sich selbst überwachsen kann." „Mag die erste Aufgabe des Intellekts noch so sehr im Verfertigen von Werkzeugen bestanden haben, möglich ist diese Verfertigung nur durch Anwendung gewisser Mittel, die nicht genau nach dem Maß ihres Gegenstandes geschnitten sind, die über ihn hinausreichen und dem Intellekt so eine überschüssige, d. h. uninteressierte Arbeit gestatten." [27]

Das ist der Idealismus Bergsons. Das ist aber keine reine Erfahrungsphilosophie mehr, sondern Wertphilosophie. Auch in folgender Hinsicht. Es ist immer der Anspruch des Erfahrungsstandpunktes gewesen, die Werte des Lebens einfach durch eine Beobachtung der Wirklichkeit, der vergangenen und bestehenden, aufstellen zu können. Aber wir haben schon einmal darauf hingewiesen, daß man aus der Erfahrung immer nur die Werte erwachsen lassen kann, die man selber für wertvoll hält, wiewohl die Erfahrung natürlich zur Auffindung und Prüfung dieser Werte unumgänglich ist. Wertschätzungen stecken in dem ganzen, in seiner Art großartigen Bilde der Weltentwicklung, das Bergson verblüffend und blendend vor uns entrollt. Es ist mit nichten so, als ob die Beobachtung der Wirklichkeit, die wissenschaftlich-philosophische Untersuchung uns dieses Bild aufzwingen müßte. Andere Wertschätzungen, die nicht den Anspruch erheben, einzig aus der Erfahrung erwachsen zu sein, brauchen dem wirklichen Gang und Bestand der Dinge nicht zu widersprechen, entsprechen ihm vielleicht besser. Ein Werturteil

seitens Bergsons ist es, daß das letzte und höchste Ziel aller Weltentwicklung die Freiheit, daß ferner Intuition die wertvollste Tätigkeitsform Gottes und des Menschen sein soll. Wir haben diese Wertschätzungen gewürdigt und haben für unsern Zweck keinen Anlaß, sie weiter zu verfolgen. Nur wäre noch zu fragen, ob es angängig oder notwendig ist, von der Intuition aus so viele Schatten auf den Verstand fallen zu lassen.

Doch diese Frage hängt mit einer Bergsonschen Wertung zusammen, die entschieden einen der größten, vielleicht den größten Riß in seine Philosophie bringt. Das schöpferische Leben ist für Bergson das einzig und absolut Wertvolle, die tote Materie darum das unbedingt Wertlose. Aber das ist doch ein fast ganz persönliches Werturteil. Denn wohl mag die Entwicklung des Lebens an der Materie einen tückischen, trotzigen Feind haben, braucht sie deshalb ein völlig widersinniges Prinzip darzustellen? Vielleicht hat, was ja der Nichtfachmann nicht prüfen kann, gerade diese Beurteilung der Materie einen erheblichen Anteil an dem Bilde von der Geschichte der Lebewesen, wie es uns Bergson gibt, an all dem Unvollkommenen, Zufälligen, Widergöttlichen, das dieses Bild nach Bergson in so viel mehr als gewöhnlich angenommenem Maße an sich tragen soll, an all dem dunklen Pessimismus. Schätzt man die Materie und eben damit die ihr entsprechende Bewußtseinsform als etwas Vernunftnotwendiges, und das müßte man doch auch nach Bergson, insofern sie unerläßliche Voraussetzung des Lebens als eines Vernunftnotwendigen ist, — dann tut sich doch die Möglichkeit eines ganz andern Entwicklungsbildes des Lebens auf. Trotz aller Zufälligkeiten, Unzweckmäßigkeiten und Widersinnigkeiten könnte die Weltentwicklung ein Aufstieg zu unbedingt gültigen und wertvollen Normen sein, statt eine schon mit der Materie stürzende, nur in einigen unvollkommenen Resten sich rettende Idee. Und jene Wertschätzung ist keine rein persönliche, sondern eine auf die Erfahrung insofern passende, als diese ja selber keine Werte als zufällige Beziehungen erst erzeugt, sondern immer schon als allgemeingültige voraussetzt und sie nur auslöst. Mit diesen Berichtigungen des Bergsonschen Denkens sind nur seine eigenen idealistischen Zielrichtungen folgerichtig zu Ende gedacht.

Bergson konnte aus einem bestimmten Grunde seine Philosophie nicht in solcher Weise ausbauen. Und damit kommen wir zugleich

zur zweiten Ursache seines Relativismus. Die Philosophie des absoluten Werdens hat ihn verschuldet. Unbedingte Normen sind ja immer etwas Gesetzmäßiges, fest Umrissenes, unveränderlich Gültiges. Ein Werden ist aber immer etwas Flüssiges, Nichtabgerundetes, Nichtallgemeines, sondern Einzelnes, etwas Veränderliches. Und da Bergsons Metaphysik die ganze Welt in ein Werden aufgelöst hat, so mußten jene Normen wieder dem Charakter alles Werdens verfallen. So wird seine Philosophie zu einem richtigen Schwebesystem.

Das zeigt sich am deutlichsten bei dem Begriff des Schöpferischen und Zweckmäßigen. Das Schöpferische soll das Gegenteil sein vom Mechanischen, ein im Augenblick neu Entstehendes im Gegensatz zum fertig Gegebenen. Nach den idealistischen Voraussetzungen des Systems muß es aber doch im Weltgrunde schon vorher als Anlage gegeben sein. Diese Anlage freilich ist nach Bergson nur eine Zielrichtung, die in ihrer Auswirkung sich ändern kann, also nichts Fertiges. So ist ja tatsächlich nichts, außer der formalen Freiheit, so wie es im Weltgrunde enthalten war zur Erscheinung gekommen. Immerhin, teilweise war es doch in ihm gegeben, also fertig. Insofern ist es unmöglich und für Bergson selbst nicht gerechtfertigt, Schöpferisches und Mechanisches in dieser Beziehung in einen absoluten Gegensatz zu bringen. Gerade durch jenes fertig und nicht fertig Angelegte aber kommt ein unklares Schwanken in den Begriff des Schöpferischen, indem das im Weltgrund Gegebene und das in der Weltentwicklung erst Gezeugte nicht immer klar geschieden sind.

Dieses Schwanken liegt allerdings auch mit an dem Begriff der Anlage, der an sich noch ein sehr dunkler und unbestimmter ist, aber wegen seiner Wichtigkeit für jeden Idealismus mehr und eindringender behandelt werden sollte, als es in der Philosophie zu geschehen pflegt. Alle diejenigen Philosophen, die wie Bergson eine Vereinigung von Wertphilosophie mit der Erfahrungsphilosophie erstreben, lassen nur allgemeinste Rahmen der Werte angelegt sein und alles Nähere erst durch die Weltentwicklung hervorgehen. So richtig dies als Grundsatz ist, in dem Mehr oder Weniger dieser Rahmen wird sich doch auch das Mehr oder Weniger des Idealismus zeigen; denn je mehr Vernunftnotwendigkeit, um so mehr Anlage. Grundsätzlich hat Bergson das Bestreben, diese

Rahmen in möglichster Unbestimmtheit zu belassen, um dem unvorhergesehenen, schöpferischen Werden freie Entwicklung zu sichern. Dadurch kommt der Begriff des Schöpferischen, soweit er mit dem der Anlage notwendigerweise zusammenhängt, zu stark in Schwebe. Infolge des eben erwähnten Bestrebens neigt er zu sehr nach der realistischen Seite; seine Grundlage im Begriff der Anlage ist zu wenig und nicht klar herausgearbeitet. Interessant ist, wie Bergson, sobald er sich auf diese Grundlage des Schöpferischen zurückzieht, doch wieder dem Werden der kommenden Lebensentwicklung noch ein großes Maß von Freiheit sichert, indem er die Anlage selbst verflüssigt. So soll z. B. die Spaltung der Lebensentwicklung nach verschiedenen Richtungen nur die Verwirklichung einer von einer Fülle noch anderer in der Lebensschwungkraft angelegten Möglichkeiten sein.[28]

Ebenso verhält es sich mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit; denn dieser hängt ja ganz an dem des Schöpferischen. Weil er in seinem üblichen Sinne gerade wie der Begriff des Mechanischen ein Gegebenes und Fertiges annehme, nämlich ein mit der vorgefaßten Absicht, dem Plane festgelegtes Endziel, und dadurch in der Weltentwicklung keinen Raum mehr lasse für das Neue, Unvorhergesehene und Unbeabsichtigte, deshalb hat ihn Bergson verworfen. Weil er aber seiner doch nicht ganz entraten konnte, da doch die Welt auch nach Bergson Gottgewolltes hervorbrachte, so hat er zu einem alten Ausweg, zur Philosophie des „Als ob" gegriffen.

Nur von einem erreichten Höhepunkte, dem des Menschen aus soll man zurückblickend sagen können, „alles gehe so vor sich, als ob" die Selbstbefreiung des Bewußtseins das Ziel der Entwicklung sei, wenngleich sie einer wirklichen Idee nicht unterstellt werden könne. „Von unserm Gesichtspunkt, unserm Standpunkt aus" sei der Mensch Ziel und Zweck der Entwicklung. Schon dieser „Als ob"-Gedanke ist ein Ausdruck unsicheren Schwankens. Erst recht aber dies, daß nun andrerseits die Selbstbefreiung des Bewußtseins doch „der Seinsgrund der Entwicklung" sein soll, daß überhaupt ja, mindestens stückweise, göttliches Wesen, Vernunftnotwendigkeit, also göttlich Zweckvolles in der Welt sich auswirken soll.[26]

Auch dieses Schwanken ist von der Philosophie des absoluten, schöpferischen Werdens verschuldet. So wenig aber der Begriff des Schöpferischen schon nach Bergson zu dem des Fertigen und

Gegebenen in absolutem Gegensatz stehen kann, sowenig folgerichtigerweise der des Zweckmäßigen. Soviel Vernunftnotwendiges in der Welt sich auswirkt, soviel wirklicher Zweck in gewöhnlichem Sinne des Wortes herrscht in der Welt. Es ist begrifflich nicht notwendig, das Schöpferische so zu überspannen, daß es alles Zweckvolle ausschließt. Es genügt, in ihm nur den Gegensatz zur rein mechanisch-weltlichen Auswirkung zu sehen. Dann kann trotzdem etwas im Weltgrunde als zu verwirklichender Zweck gegeben sein, der sich im Laufe der Weltentwicklung schöpferisch durchsetzt. In diesem Sinne äußert sich wiederholt auch Bergson selbst. „Sicherlich zwar kann die Entwicklung der organischen Welt nicht in ihrer Gesamtheit vorherbestimmt sein. Wir im Gegenteil behaupten, daß die Spontaneität des Lebens sich in ihr durch kontinuierliche Schöpfung von Form zu Form offenbare. Doch aber kann diese Freiheit keine vollständige sein: einen gewissen Raum muß sie der Vorbestimmtheit lassen. Ein Organ wie das Auge z. B. würde sich hiernach durchaus vermöge einer kontinuierlichen Variation in bestimmter Richtung herausgebildet haben. Ja, wir sehen nicht ein, wie man die Gleichheit der Augenkonstruktion bei verschiedenen Arten, die keineswegs die gleiche Geschichte haben, anders erklären will." „Fällt man denn aber nicht, wenn so von einem Aufstieg zum Sehen gesprochen wird, in die alte Zweckmäßigkeitsanschauung zurück? Und zweifellos wäre dem so, wenn dieser Aufstieg die bewußte oder unbewußte Vorstellung eines zu erreichenden Zwecks voraussetzte. In Wahrheit aber vollzieht er sich einzig dank der ursprünglichen Lebensschwungkraft; in ihrer Bewegung ist er mit beschlossen; und dies ist eben der Grund, weswegen wir ihn in mehreren unabhängigen Entwicklungsreihen wiederfinden. Fragt man uns aber, wie und warum er in jener Bewegung beschlossen sei, so antworten wir, daß das Leben vorzüglich eine Tendenz der Wirkung auf die tote Materie ist. Die Richtung dieser Wirkung aber ist keineswegs vorbestimmt: daher die unvorhersehbare Mannigfaltigkeit der Formen, womit das Leben den Weg seiner Entwicklung übersät. In höherem oder geringerem Grade, immer ist es ihr Wesen, auch anders sein zu können; ein erstes Rudiment von Wahl wenigstens schließt sie ein. Wahl aber setzt die vorwegnehmende Vorstellung mehrerer möglicher Handlungen voraus." [29]

Diese beiden Belege zeigen aufs deutlichste, wie Bergson nicht umhin kann, von einer ganz bestimmten zweckmäßigen Vorherbestimmung, z. B. des Sehens, zu reden, ganz ähnlich aber wie bei dem Begriff der Anlage nur um des freien Werdens der wirklichen Weltentwicklung willen teils eine Mannigfaltigkeit möglicher Handlungen in die Lebensschwungkraft hereinnimmt, teils der Lebensentwicklung selber noch Wandlungsmöglichkeiten überläßt.

Die Bedeutung dieser Ausführungen über Bergsons Relativismus, in dessen Gefolge Pragmatismus und Pessimismus stehen, für die Religion ist nun leicht ersichtlich. In dem Hauptbestreben unsrer heutigen Philosophie, die beiden großen Grundrichtungen alles philosophischen Denkens seit seinen Urtagen, Wertphilosophie und reine Erfahrungsphilosophie zu vereinigen, ist Bergson den Gefahren der letzteren erlegen. Sein frei und zweckvoll in der Welt tätiger Gott trägt doch die Züge des Pessimismus an sich. Noch bevor er anfängt, mit Willen, Ziel und Vernunft zu schaffen, fällt er sozusagen aus der Rolle, indem er „entwerdend und sich entspannend" in der Materie sich erst einen Feind schafft. Die Weltentwicklung hat mit einem Bruch in Gott begonnen. Und sie selber bringt nur ein in allen Stücken höchst unvollkommenes Werk zustande. Nur daß vielleicht in der rein formalen Freiheit des Bewußtseins die göttliche Absicht rein erreicht worden ist, obwohl auch sie noch vom Zufall angenagt ist, — sonst aber ist alles Stümperwerk.

Schelling und Schopenhauer reichen sich in diesen Ideen die Hand. Und der Geist unsrer Zeit schlägt ein, wenigstens einem Teile seiner zerrissenen Gesinnung nach. Dieser Bruch in Gott selbst und dieser Gott selbst, der mit uns leidet, hat für viele einen eigenen Reiz. Eduard von Hartmann und Arthur Drews sind seine Bannerträger in der Gegenwart. Aber so sicher alle wahre Religion mit einem solch unvollkommenen Gott sich nicht befreunden kann, so sicher muß unsere Zeit über diesen Gott hinausgeführt werden, den zu allen Zeiten nur der Pessimismus gebären konnte, und der nur einer Unterströmung unsres Zeitgeistes entspricht. Die Grundstimmung dieses Geistes ist, allerdings noch nicht lange, optimistisch geworden. Darum wird ihr auch nur ein Gott wieder zusagen können, wie er den Grundtrieben echter Religion am besten entspricht und, wie gezeigt, aus jedem folgerichtig zu Ende gedach-

ten Idealismus, auch dem Bergsonschen herauswächst, — ein Gott, der in der Weltentwicklung nicht absteigt, sondern aufsteigt zu seinem wesenhaft sich offenbarenden Leben und seinen von Anbeginn gewollten Zwecken, ein Gott, in dem auch alles Zweckwidrige, Sinnlose, Ungöttliche wohl von Anbeginn als Möglichkeit enthalten ist, durch das er aber nicht selber von seiner eigenen Höhe stürzt, sondern das sein unergründlich geheimnisvoller Wille setzt.

Dieser Gott ist dann auch kein absolutes Werden mehr. Gewiß ist Bergson auch hierin dem Geiste der Zeit gefolgt, welcher eine Abneigung hat gegen alle normativen, unbedingt und unveränderlich bindenden Regeln und der neuromantisch-relativistischen Stimmung entsprechend überall in Moral, Kunst, Religion nur von höchst persönlichen, nur für den Einzelnen gültigen, veränderlichen Werten wissen will. Aber das ist eine Abschwächung des Göttlichen und Ewigen aller Werte, das ein unveränderliches Sein und Gesetz darstellen und doch Raum lassen kann für eigenartige, eigengültige Auswirkung. Es wird bei dem großartigen Entwurf Platos bleiben, gegen den Bergson sich wendet, wonach Gott durch die Ideen zum Sein wird. Freilich braucht er deshalb noch nicht — wenn man darüber überhaupt spekulieren und nicht lieber vor den Grenzen des Denkens Halt machen will — er braucht deshalb noch nicht ausschließlich ein starres, unveränderliches Sein darzustellen, gegenüber dem das Werden in der Zeit eine Abschwächung der Ewigkeit wäre, sondern kann sehr wohl beides sein, ohne daß es freilich je gelingen wird, das Werden aus dem Sein oder das Sein aus dem Werden abzuleiten. Gott ist nicht immer Logik, sondern oft logisch gegensätzliches Leben.

Auch Bergson vermag nach seinen eigenen Voraussetzungen ein absolutes Werden nicht zu halten. Überall wo er den Begriff des Normativen erreicht, so bei den Verstandesformen, die auch nach ihm allgemeingültige Notwendigkeiten sind, denen eine gesetzliche Ordnung der Dinge entspricht, ist er über den vereinzelnden und besondernden Werdefluß zu einem allgemeinen, aller Veränderlichkeit enthobenen Sein hinausgegangen. Soll nicht unbedingt alles Sein in Werden aufgelöst werden, dann braucht man auch nicht die Atomistik zu verwerfen und all die Gezwungenheiten in Bergsons Lehre von der Materie mitzumachen, auch nicht alle

Kühnheiten seiner Metaphysik. Gerade der innerweltliche Gott erhält durch das Doppelgesicht von Sein und Werden seinen Reiz. Ist Gott ein ewiges Sein, dann ist er auch nicht bloß ein im Augenblick sich schöpferisch zeugender, sondern bis zu einem gewissen Grade von Ewigkeit her fertiger Gott. Der in und mit der Weltentwicklung erst entstehende Gott hat zwar wieder das Interesse und Wohlgefallen der Moderne für sich, ist aber ein Gedanke des entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus. Nur widerspruchsvoll huldigt ihm auch Bergson. Unsere Ausführungen über die Begriffe des Schöpferischen und Zweckmäßigen haben gezeigt, daß Bergsons Idealismus wie jeder Idealismus genötigt ist, gewisse Werte und Zwecke schon im Weltgrunde als Seinsgründe aller Weltentwicklung mehr oder weniger fertig vorauszusetzen und so in einen Theismus weiterzutreiben.

Dieses Überspielen der Bergsonschen Philosophie vom Pantheismus zum Theismus ist überhaupt für den in einer monistischen Zeit stehenden Zuschauer vielleicht das interessanteste und ergreifendste Schauspiel. An verschiedenen Stellen ist die Alleinheit durchbrochen worden. Das die Weltentwicklung leitende Ziel, die menschliche Freiheit mit ihren Werten und Normen, mußte von Anfang an als Seinsgrund aller Entwicklung gegeben sein, mußte außerweltlich gedacht und in einer bewußten, frei- und selbsttätigen Einheit zusammengefaßt werden. Ferner ist in die rein innerweltliche Macht Gottes Bresche gelegt worden durch die Freiheit der Lebewesen und durch das Vernunft- und Zweckwidrige. Es gibt nicht bloß e i n alles beherrschendes Prinzip, sondern die Welt ist in sich zwiespältig, und weist deshalb wiederum über sich selbst hinaus auf einen auch Freiheit und Vernunftwidrigkeit aus eigener, freilich geheimnisvoller Machtvollkommenheit setzenden Weltwillen. Göttliches und Widergöttliches wohnen in der Welt beisammen, so wenig es jemals gelingen wird und auch Bergson gelungen ist, beides in allgemeingültiger Weise bis ins einzelne zu scheiden. Daß sie als unversöhnliche Feinde beieinanderwohnen und nicht, wie jeder Pantheismus tun muß, miteinander zu versöhnen sind, das ist auch eine unveräußerliche Aussage aller echten Religion. Aber eine Aufhebung des Gottwidrigen und eine völlige Befreiung der Seelen durch eine jenseitige, zukünftige Ordnung, in der auch der innerweltliche Gott seine letzten Ziele erreicht, verlangt die Reli-

gion ebenfalls. Sie weist vor sich auf einen zukünftigen Gott, wie sie unter sich auf einen innerweltlichen und über sich auf einen außerweltlichen Gott weist. Allen drei Aussagen hat Bergson vom philosophischen Denken aus zu ihrem Recht verholfen. Den innerweltlichen Gott wird unsre Zeit mit Begeisterung ergreifen, aber Bergson ist auch der Mann, durch die Macht und den Schwung seiner übrigen Gedanken seiner Zeit ein Antrieb zu werden, sich auch mit dem außerweltlichen und zukünftigen Gott wieder zu befreunden. Denn in seiner Philosophie gärt die Grundidee unsrer modernen Religion: die Vereinigung von Pantheismus und Theismus.

8. Vom Wesen der Religion

Wir haben, wie schon kurz bemerkt, es als ein besonderes Verdienst der Bergsonschen Philosophie anzusehen, daß sie uns die wichtigste aller religiösen Fragen, die nach dem Hauptgegenstand der Religion, nach Gott zu beantworten sucht. Diese Frage bildet den Streitpunkt aller religiösen Anschauungen der Gegenwart. Begreiflicherweise. Denn bei so durchgreifenden, die Grundlagen aller Religion erschütternden Krisen, wie sie unsre Zeit in der Religion erlebt, mußte es sich zeigen, daß am Gottesbegriff die ganze Religion hängt, daß er alle andern religiösen Anschauungen mehr oder weniger beeinflußt. Nur von ihm aus ist deshalb auch langsam über die gegenwärtige Krisis hinauszukommen; solange über ihn keine Klarheit herrscht, wird es keine religiöse Einigung oder friedliche Scheidung geben. Wie er der Stein des Anstoßes gewesen ist, muß er wieder der Grenzstein werden, von dem aus klare und geschlossene Grenzen für die verschiedenen religiösen Weltansichten zu ziehen sind.

Dies übersehen all die Richtungen in Religionsphilosophie und Theologie, welche die Religion in der Hauptsache psychologistisch betrachten, d. h. den Hauptwert nicht auf den Weltanschauungsgehalt der Religion, sondern auf die persönlichen Gesinnungen und Empfindungen des Gläubigen legen. Aber so ist es dahin gekommen, daß eine heillose Religionsverwirrung eingerissen ist, die sich bis in die Praxis der Religionsgemeinschaften spürbar macht, daß man nicht mehr zu sagen weiß, was religiös-christlich, religiös-monistisch oder religiös-jüdisch ist. Kein Wunder. Denn sobald

man unter Religion etwa nur die Ehrfurcht oder Abhängigkeit oder das Gemeinschaftsgefühl Gott gegenüber versteht, aber vollständig dahingestellt sein läßt, was man sich unter Gott zu denken hat, können sich unter jene Empfindungen Materialisten wie Christen zusammenfinden. Ähnliches ließe sich bei den meisten andern religiösen Gefühlen und Tätigkeiten zeigen. Sobald man nur auf diese sieht, müssen sich die Grenzen der verschiedenen Religionen verwischen, einfach deshalb, weil die seelischen Wirkungen in allen Religionen bis zu einem gewissen Grade der Art nach dieselben sind.

Im Zusammenhange mit diesen Richtungen haben sich in den letzten Jahren die rein religionspsychologischen Untersuchungen gehäuft, namentlich auch in der Theologie, wo sie allerdings noch mit gewissen Schultraditionen zusammenhängen. Sie haben sozusagen ihre Krone in dem Nachweis gefunden, daß Religion überhaupt zu den einfachsten, nicht mehr weiter ableitbaren Tätigkeiten des Menschengeistes, also zu seiner Normalität gehöre. All diese Untersuchungen sind natürlich für Wissenschaft und Leben der Religion außerordentlich wertvoll. Aber die Entscheidungsschlachten der Religion werden immer auf dem Felde des Gedanklichen, der Religionsideen geschlagen. Und in dieser Hinsicht ist zugunsten einer theistischen Religion wenig getan worden. Darum ist es zu begrüßen, daß bei Bergson das Schwergewicht wieder auf diese Seite fällt.

Immerhin hat sich auch Bergson schon über das seelische Wesen der Religion kurz ausgesprochen. Über ihre seelische Form in einer Umfrage, die Frédéric Charpin veranstaltet hat: „Erleben wir eine Auflösung oder eine Entwicklung des religiösen Gedankens und Gefühls?“ Bergson antwortet: „Ich kann nur sagen, daß das religiöse Gefühl mir nicht der Auflösung verfallen zu sein scheint. Nur das Zusammengesetzte ist auflösbar. Aber obwohl ich zugebe, daß das religiöse Gefühl sich allmählich bereichert und mit sehr verschiedenen Elementen versetzt hat, ist darum nicht weniger wahr, daß es in seinem Wesen etwas Einfaches und sui generis ist, das keiner andern Seelenbewegung ähnelt. Dürfte man nun sagen, daß ein einfaches Element sich wenn nicht zersetzen, so doch verflüchtigen könne, und daß das religiöse Gefühl in natürlicher Weise verschwände, wenn es kein Objekt mehr fände, an welches es sich anschließen könnte? Das hieße ver-

gessen, daß der Gegenstand des religiösen Gefühls zum Teil wenigstens diesem Gefühl selbst einwohnt, daß er mehr „gefühlt" als „gedacht" ist, und daß der Gedanke hier die Wirkung des Gefühls ebenso wie seine Ursache ist. Die Vertiefung des Gedankens wird daher das Gefühl mehr und mehr erhellen, aber nicht es in seinem wesentlichen Gehalt beschränken, geschweige denn es verschwinden lassen können." [30]

Zweierlei Fragen über die seelische Form der Religion hat Bergson damit beantwortet. Zunächst die Hauptfrage: gehört die Religion zu den natürlichen, notwendigen, normalen Äußerungen des Menschengeistes? Oder läßt sie sich auf andere Äußerungen der Menschenseele, etwa auf Furcht oder Selbsterhaltung oder Denktrieb zurückführen und dadurch für nichtig, für Wahn erklären? Im letzteren Falle wäre die Religion etwas Zusammengesetztes und deshalb auflösbar in die sie zusammensetzenden Teile, Furcht usw., d. h. sobald man dies erkannt hätte, wäre die Religion hinfällig geworden, wie man ja in den Kreisen, die in ihr nichts weiter als ein Erzeugnis der Furcht oder sonst etwas sehen, sie auch tatsächlich für hinfällig hält. Bergson verneint dieses. Er sieht in der Religion eine einfache, notwendige und deshalb unauflösbare Seelenbewegung und findet sich damit in Übereinstimmung mit den zahlreichen religionspsychologischen Untersuchungen der letzten Jahre, die wie etwa die des amerikanischen Psychologen James dasselbe festgestellt haben.

Die zweite Frage nach der seelischen Form der Religion bezieht sich auf die sogenannten Seelenvermögen, an denen die Religion beteiligt ist. Sie ließe sich schon von der Bergsonschen Psychologie aus beantworten. Nach dieser gibt es keine besonderen, voneinander abtrennbaren Seelenvermögen, sondern Verstand, Gefühl und Wille greifen wie alle andern geistigen Äußerungen ineinander über, verschmelzen miteinander zu einer einheitlichen Tätigkeit. Das hat Bergson auch in seiner Beantwortung der Umfrage, wenigstens was Gefühl und Verstand angeht, angedeutet: Gedanke und Gefühl sind gleicherweise an der Religion beteiligt, sie bedingen sich gegenseitig, „der Gedanke ist die Wirkung des Gefühls ebenso wie seine Ursache". Aber der eigentliche seelische Sitz der Religion ist das Gefühl, dieses beharrt, während der religiöse Gedanke Wandlungen unter-

worfen sein kann. Auch damit ist Bergson in Übereinstimmung mit der Religionspsychologie der letzten Zeit, welche immer übereinstimmender dargetan hat, daß Religion eine Sache des Gefühls, aber trotzdem auch durch Gedanke und Wille wesentlich beeinflußt ist.

Zugleich mit diesen Äußerungen und auf Grund derselben hat sich Bergson beruhigend ausgesprochen über die religiöse Krisis der Gegenwart. Ganz mit Recht bezeichnet er letztere als eine gedankliche, läßt dies wenigstens durchblicken, indem er von den Möglichkeiten spricht, daß das Objekt, an das sich das religiöse Gefühl anschließt, verschwinden könnte. Man wird dadurch an Fr. Naumann erinnert, der die religiöse Not unsrer Zeit in seinen „Briefen über die Religion" dahin kennzeichnet, daß das religiöse Gefühl der Efeuranke gleiche, die keine Mauer zur Anlehnung mehr habe. In der Tat, die moderne Religionskrisis besteht darin, daß der Gottesbegriff grundlegende Wandlungen durchzumachen hat und deshalb das religiöse Gefühl eine Zeitlang sozusagen verwaist läßt. Aber Bergson sieht diesen Veränderungen und Nöten zuversichtlich zu, weil er auf Grund der eben dargelegten Äußerungen überzeugt sein darf, daß das religiöse Gefühl als eine unausrottbare, natürliche Seelenbewegung bleiben wird, soviel Wandlungen auch durch die religiöse Ideenwelt an ihm vorgehen werden. Dabei fügt er noch den feinen, wissenschaftlich ebenfalls beglaubigten Gedanken hinzu, daß dieses religiöse Gefühl nicht bloß ein bleibendes Bedürfnis der Menschenseele, sondern eine von Gott selbst vollzogene Wirkung ist, „daß der Gegenstand des religiösen Gefühls zum Teil wenigstens diesem Gefühl selbst innewohnt". Religion ist also nicht ein Erzeugnis menschlicher Seelenbewegungen, sondern eine Gottestat. Damit lenkt Bergson in jenen tiefsinnigen, wissenschaftlich tief begründeten Gedanken seiner Philosophie ein, daß alles Leben nicht Menschenwerk, sondern ein Strom aus dem Weltgrunde, Gnade ist.

Mit diesen Bestimmungen über das Verhältnis von religiösem Gedanken und Gefühl glauben wir auch unsre eingangs dieses Abschnitts gemachten Bemerkungen bestätigt zu finden. Die religiösen Gefühle bleiben sich im Wandel der Zeiten und Zeitbewegungen verhältnismäßig gleich. Man wird, wenn man der Religion des heutigen Monismus auf den Grund geht, verblüffend viel

Ähnlichkeit der religiösen Grundgefühle mit dem freien Protestantismus, dem Reformkatholizismus oder Reformjudentum entdecken, so z. B. in dem Wesen der Religion selbst, dem Gefühle des Befaßtseins des Einzelnen in einem größeren und größten Ganzen, wie man sich auch das letztere vorstellen mag. Diese Gefühle haben ihre eigene, selbständige Entwicklungsgeschichte und werfen von sich aus religiöse Gedanken ab. Deshalb kann man eine bestimmte Art von Religion wecken und pflegen, indem man sich unmittelbar an das Gefühl selber wendet. Aber andrerseits das Gefühl ist nicht bloß Ursache, sondern auch Wirkung des Gedankens. Und in einer Zeit, wo wie in der unsern die religiöse Not nicht bloß durch Wandlungen in der Lebensstimmung, sondern mindestens eben so sehr durch solche im Weltbilde entstanden ist, wird es deshalb eine der vornehmsten Aufgaben bleiben, „durch Vertiefung des Gedankens das Gefühl mehr und mehr zu erhellen", durch Klärung im Gottesbegriff auch Klärung in die religiöse Lage zu bringen.

Außer der seelischen Form gehört noch die Frage nach dem seelischen Grundgehalt zum Wesen der Religion. Bergson wirft diese Frage nicht ausdrücklich auf, da er ja seine Untersuchungen nicht mit religionsphilosophischen Themen führt, aber er schließt den Hauptteil seiner „Schöpferischen Entwicklung" mit offensichtlich religiösem Affekt, in dem wir das Grundwesen der Religion erkennen dürfen. „Wir fühlen uns nicht isoliert in der Menschheit, fühlen die Menschheit nicht mehr isoliert in der Natur, deren Herr sie ist. Wie das winzigste Staubkorn eins ist mit unserm gesamten Sonnensystem, mitgerissen in jene unteilbare Niederstiegsbewegung, die die Materialität selber ist, so auch sind alle organischen Wesen, vom geringsten bis zum höchsten, von den ersten Ursprüngen des Lebens ab bis zur Zeit, wo wir stehen, und in allen Räumen und in allen Zeiten nur die Sichtbarwerdung eines einzigen, der Bewegung der Materie entgegengesetzten und in sich unteilbaren Impulses."[31] Unter diesem Impuls, den Bergson sonst auch Schwungkraft des Lebens nennt, ist natürlich unter religiösem Gesichtspunkte Gott zu verstehen. Religion wäre also das Einheitsgefühl mit dem Lebensgrunde oder Lebensschwunge, Gott. Das stimmt wiederum zu den religionspsychologischen Ergebnissen der Gegenwart, wonach Religion das Gefühl der Gegenwart Got-

tes, des Einsseins mit Gott bedeutet. Dieses Gefühl ist natürlich dehnbar, je nachdem es sich auf den innerweltlichen oder außerweltlichen Gott bezieht. In der Äußerung Bergsons zeigt es ganz die Richtung auf die Diesseitsreligion. Gott ist das Leben, das uns trägt. Wie wahr und wirklich ist die Religion damit geworden! Man erlebt Gott in den Erlebnissen, in den Wirkungen Gottes! Das ist die Religion der Moderne, eines Arthur Bonus, eines Johannes Müller, die Schule machen, erst recht natürlich der Monisten. Es wäre nur noch zu zeigen, wie jenes Einheitsgefühl an Gehalt wächst, sobald es dann weiter auf den außerweltlichen Gott bezogen wird. Hier liegt eine Aufgabe der Zukunft, wie die gedankliche Vereinigung eines inner- und außerweltlichen Gottes das Unternehmen Bergsons war und eine Aufgabe der Zukunft ist.

Bergson deutet auch die praktische Bedeutung einer solchen Lehre vom Wesen der Religion an. „Sie verleiht gesteigerte Kraft zum Tun und zum Leben." Das Bewußtsein, von einer so gewaltigen, alles umfassenden, alles schöpferisch schaffenden Macht umfaßt zu sein, ruft den Willen wach, diese Macht auch in unsrer Person zur Auswirkung zu bringen, weckt die Zuversicht, daß sie auch in und durch uns Großes zu schaffen vermag. „Alle Lebewesen tragen einander, alle überwältigt der gleiche furchtbare Drang. Das Tier nimmt seinen Stützpunkt auf der Pflanze, der Mensch schwingt sich auf die Tierheit, und die gesamte Menschheit in Raum und Zeit wird zum ungeheuren, neben jedem von uns galoppierenden Heere, vor uns und hinter uns in hinreißendem Vorstoß, fähig, alle Hindernisse zu überreiten und die größten Widerstände zu überwinden — vielleicht selbst den Tod." [31]

9. Zusammenfassende Übersicht und Würdigung

Der Titel, den wir dieser Arbeit gegeben haben, schien wohl auf den ersten Augenblick etwas anspruchsvoll zu sein. Bergson tritt in seinen Werken durchaus nicht mit der Absicht auf, eine Philosophie moderner Religion zu geben. Deshalb schienen wohl auch die Überschriften der einzelnen von uns behandelten Abschnitte seiner Philosophie Zwang anzutun. Wir glauben aber, im Verlauf unsrer Abhandlung gezeigt zu haben, daß der religiöse Gesichts-

punkt, unter den wir die Bergsonsche Gedankenwelt gestellt haben, berechtigt war. Bergson selber betonte gerade bei den Gesamtbildern der Philosophie, z. B. bei denen der Griechen oder der neueren Philosophen die religiöse Bedeutung. Er hat bei der Erörterung des Verhältnisses von Leib und Seele das religiöse Interesse aufs nachdrücklichste hervorgehoben. Er hat des öftern den religiösen Affekt in seiner Reinheit und Ursprünglichkeit sich aussprechen lassen. Im übrigen redet er freilich nicht in religiösen Ausdrücken und stellt seine Philosophie nicht auf religiöse Fragen ein. Aber — und darin liegt erst die grundsätzliche Rechtfertigung unsrer Behandlung seiner Philosophie — diese Philosophie ist eben selber Religionsphilosophie wie etwa die eines Spinoza oder Plato, weil sie, natürlich mit veränderten Verfahrungsweisen, die Erkenntnis des Absoluten, Gott zum Mittelpunkt hat. Der philosophischen Gewohnheit entsprechend bewegt sich Bergson natürlich dabei in philosophischen, nicht, oder wenigstens gewöhnlich nicht in religiösen Ausdrücken. Aber sachlich wird ja sofort klar, wo die Untersuchung unmittelbare Interessen der Religion berührt, z. B. bei der Lebensschwungkraft oder dem „Bewußtsein überhaupt". Daß aber auch alle andern von uns behandelten philosophischen Fragen in mittelbarem Zusammenhang mit religiösen Interessen stehen, das deutete entweder Bergson selbst an, oder es wurde von uns dargelegt. Darin sahen wir ja gerade das Hauptverdienst Bergsons für die religiöse Gegenwart, daß er Religion wieder in engsten Zusammenhang mit der Weltanschauung gebracht hat, da sie eben selber Weltanschauungselemente enthält.

W i e er das tut, darin liegt ein Einzigartiges und Bedeutsames. Er geht natürlich nicht wie die Griechen oder einige neuere Philosophen, Spinoza oder Hegel vom Begriff des Absoluten aus, um aus ihm alle andern Begriffe abzuleiten, sondern dem Erfahrungsstandpunkt der Neuzeit entsprechend geht er induktiv vor, d. h. er dringt von den Einzelerfahrungen zu den Begriffen und Ideen vor. Andrerseits aber ist seine Philosophie auch wieder von vornherein von der Einheit des Lebens und der Welt, d. h. vom Absoluten aus geschaut. Daher sieht man seine Religion von vornherein auch in seine Philosophie eingebettet. Das entspricht dem Wesen seines ganzen Denkens, wonach eben Induktion und Deduktion, Intuition und Erfahrungswissenschaft nicht zu trennen

sind. Grundsätzlich muß das ja auch die deutsche Philosophie anerkennen, nur daß diese eben nicht immer wie die französische eines Bergson das Gleichgewicht beider Verfahren im Verlaufe der philosophischen Entwicklung selbst herzustellen vermag, sondern geschichtlich in die eine oder andere Einseitigkeit verfallen ist und auch heute noch verfällt.

Wir haben dieses wirklich eigenartige und seltsame Ineinander von Religion und Philosophie in unsrer Darstellung natürlicherweise nicht wiedergeben können, wir haben überhaupt das fast in allen Werken Bergsons sich findende Ineinander von Verfahrungsweisen und Stoffgebieten, wo das Vorhergehende immer schon auf das Folgende hinweist und es voraussetzt, den Zwecken unsrer Arbeit entsprechend völlig auflösen müssen. Auch abgesehen von unsern besonderen Zwecken, für eine Wiedergabe überhaupt hätte man es in seine besondern Bestandteile auflösen müssen. Mit dem wachsenden Einblick in Bergsons Philosophie sollte ein wachsender Einblick in seine Relegion erzielt werden. Jetzt soll ein zusammenfassender Überblick und im Zusammenhang damit eine Würdigung von größeren Gesichtspunkten aus versucht werden. Wie bisher von einzelnen Fragen, so versuchen wir jetzt, von den Grundideen der Bergsonschen Philosophie auszugehen, um von ihnen aus die religiöse Gedankenwelt zu erleuchten.

1. Das wohl am ersten in die Augen springende Merkmal der Bergsonschen Philosophie ist die Entwurzelung der mechanistischen Weltanschauung. Der Nachweis der Unzulänglichkeit dieser Weltanschauung für die Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit erfolgt durch eine Untersuchung über die Natur und entwicklungsgeschichtliche Entstehung des Verstandes. Der Verstand vermag immer nur ein Auseinander festumgrenzter, toter Teile zu erkennen. Überall also, wo es Teile von solcher Beschaffenheit gibt, wird er am Platze sein. Das ist in der chemisch-physikalischen Welt der Fall. Und das ist kein Wunder. Denn der Verstand ist ja gerade für die tote Materie geschaffen, für die Entwicklung des Lebens sollte er die Bedeutung einer Bemeisterung der Materie durch ein Anpassen seiner Formen an die Natur derselben gewinnen.

Aber schon innerhalb der toten Welt hat die Verstandeserkenntnis ihre Grenzen. Zwar daß der natürliche Verstand wie auch die

Wissenschaft aus dem Ganzen der Naturwirklichkeit künstliche Systeme ausschneiden und gegeneinander isolieren, geschieht noch ohne fühlbaren Irrtum, da die Wissenschaft selber diese Künstlichkeit später wieder aufhebt. Anders dagegen ist es bei dem Erfassen der Bewegung durch den Verstand. Da ist die naive wie die wissenschaftliche Verstandeserkenntnis genötigt, die Bewegung, also den Fortschritt in der Zeit sich durch Raumabschnitte vorstellbar und wissenschaftlich berechenbar zu machen, die Zeit demnach durch den Raum auszudrücken. Die Bewegung, die Zeit selbst bleibt für den Verstand schlechterdings unfaßbar. Die mechanistische Betrachtungsweise versagt also schon hier.

Ebenso bei der Erkenntnis des Werdens in der lebenden Welt, — um hier gleich bei dem Zeitbegriff zu bleiben. Den ununterbrochenen Entwicklungsfluß der Organismen läßt der Verstand zu festumgrenzten, äußerlich aneinander gereihten Zuständen und Formen erstarren. Und das hängt mit seinem noch viel weiter tragenden Versuch zusammen, auch die Lebewelt genau wie die tote Materie in letzte, feste Teile aufzulösen und dann aus diesen das Ganze wieder aufzubauen. So erfolglos dieser Versuch ist, so natürlich ist er. Der Verstand folgt dabei bloß seiner eigenen Natur. Alles Neue, dem er gegenübergestellt wird, vermag er nur durch Zurückführung desselben auf Altes zu erfassen und zwar immer nur in festen Teilen zu erfassen. Die Tatsachen der Lebewelt widerstreben diesem Versuch. Zwar haben sie physikalisch-chemische, also verstandesmäßig zerlegbare Elemente als Grundlage oder sozusagen als Gerippe, aber das Leben selbst stellt immer ein unauflösbares, untrennbares Ineinander von Vergangenheit und Gegenwart dar, es lassen sich keine Schnitte in die Organismen legen wie etwa in feste Körper. Ebensowenig wie bei den einzelnen Organismen hat reine Verstandeserkenntnis bei dem Ganzen der Lebensentwicklung Erfolg. Die Entstehung neuer Arten sucht sie durch mechanische äußere oder innere Ursachen begreiflich zu machen. Dann aber wäre die Ausbildung gleicher Organe auf verschiedenen Entwicklungslinien, die Harmonie dieser letzteren, d. h. ihre gegenseitige Ergänzung, ferner die Harmonie in dem Aufbau einzelner Organe und in der Zweckmäßigkeit der Welt für die Ausbildung und Tätigkeit des menschlichen Bewußtseins dem reinen Zufall zu verdanken, was nicht wahr-

scheinlich ist. Auch den Gang der Lebensentwicklung kann der Verstand allein nicht erklären.

Die größte Gewalt aber tut er erst dem Geistesleben an. Eine geistige Beschaffenheit, eine Qualität, ist etwas völlig anderes als eine körperliche Größe, eine Quantität, eine Empfindung etwas ganz anderes als eine Bewegung. Und doch meint der Verstand, eine Empfindung wie etwa die Freude in ihrer Stärke wie eine Größe messen zu können. Er behandelt eben auch die geistigen Beschaffenheiten genau wie Dinge. Während sie zu einer Einheit verschmolzen sind wie die Töne eines Akkordes, läßt sie der Verstand zu abgegrenzten, festen Besonderheiten kristallisieren und glaubt dann, mit diesen geistigen Atomen die Welt des Bewußtseins gerade wie die Körperwelt rein mechanisch aufbauen zu können. So muß er das Ich in lauter vereinzelte Bewußtseinselemente auflösen, sobald er dasselbe zum Gegenstand der Erkenntnis macht, d. h. er muß es erkennend beseitigen. Ebenso muß er die freie Willenstat, sobald er dieselbe erklären will, in die sie erkennbar zusammensetzenden Triebfedern zerlegen und sie damit ebenfalls zunichte machen. Die jeder Person ganz eigentümlichen, von deren ganzem Charakter besonders gefärbten Empfindungen muß er zu allgemeinen Formen machen, die individuelle Liebe etwa zu einer allgemeinen Liebe, mit der dann gerechnet wird wie mit einem unpersönlichen Ding.

Auf diese Weise wird das geistige Leben nicht nur seinerseits zu einem toten Geschiebe und Getriebe gemacht, es wird, da es als Ganzes wieder der verstandesmäßigen Ursächlichkeitsbetrachtung unterstellt werden muß, entweder durch den Materialismus in völlige Abhängigkeit vom Körperlichen gebracht, oder in der Parallelismuslehre an die körperliche Ursachenreihe gebunden. In beiden Fällen folgt der Verstand nur immer seinen natürlichen Trieben. Aber die Tatsachen widersprechen ihm auch hier. Denn abgesehen davon, daß es niemals begreiflich zu machen sein wird, wie aus einer Bewegung eine Empfindung, etwas völlig anderes werden kann, namentlich durch Beobachtung von krankhaften Fällen ist festgestellt, daß das Bewußtsein bis zu einem gewissen Grade von den Gehirnvorgängen unabhängig ist, und was die Parallelismuslehre angeht, so lassen sich in den wenigsten und nur in Fällen des niedern, sinnlichen Bewußtseinslebens entsprechende Gehirn-

vorgänge nachweisen. Auch auf geistigem Gebiete also hat die Verstandeserkenntnis ihre Grenzen.

Bergson hat selber ausgeführt, was für ein Gesamtbild Gottes durch ein mechanistisches Gesamtbild der Welt entstände. „Die Einheit der Natur oder — was auf dasselbe hinauskommt — die Einheit der Wissenschaft wird in einem Wesen hypostasiert, das nichts ist, weil es nichts tut, in einem wirkungsunkräftigen Gott, der einfach nur alles Gegebene in sich zusammenfaßt; oder auch in einer ewigen Materie, deren Schoß sich die Eigenschaften der Dinge und die Gesetze der Natur entschütten; oder endlich in einer reinen Form, die eine ungreifbare Mannigfaltigkeit zu umgreifen sucht und nach Belieben Form der Natur oder Form des Denkens heißen kann." Dieser Gott sagt uns nicht mehr, „als was schon die Wissenschaft gesagt hatte". Außerdem dreht man sich mit diesem Gott in einem Zirkel, „jenem nämlich, der darin besteht, eine Einheit mühselig im Metaphysischen wiederzufinden, die a priori vorausgesetzt und blind und unbewußt einfach schon damit zugegeben ist, daß man alle Erfahrung der Wissenschaft und alles Reale dem Verstand überläßt".[32]

Wir halten diese Ausstellungen an einem mechanistischen Gott für richtig, wenngleich wir doch andrerseits zugeben mußten, daß dieser immerhin Religion ermögliche. Aber freilich, zu einer tieferen Religion wird er es nicht kommen lassen. Diese wird nur ermöglicht werden können, wenn man Gott nicht bloß eine innerweltliche, sondern auch eine der Welt übergeordnete Rolle einräumt, sodann wenn dieser Gott am Weltganzen und in der Weltentwicklung persönlich schafft, und auch der Mensch durch eine freie Willensbestimmung zu einer ewigen Dauer persönlich sich emporarbeiten kann. Beidem hat Bergson durch die Entwurzelung des Mechanismus den Boden bereitet.

Gott ist von seinen naturgesetzlichen Fesseln befreit, nur daß sie noch in der toten Materie die notwendige Voraussetzung seines Wirkens bilden. Dieses Wirken aber erwacht als ein frei schöpferisches in der gesamten Lebe- und Bewußtseinswelt und überschüttet die Welt mit einer unendlichen, unerschöpflichen Fülle neuer Lebensformen und Geisteserscheinungen, die weder auf die körperlichen Atome noch auf die letzten Bewußtseinselemente mehr zurückgeführt werden können, die im Gegensatz zu Gottes in den

Naturgesetzen gebundenem Wirken sein freies Schaffen darstellen. Gott ist ein aus dem hintersinnlichen Grunde der Welt wirkender Gott, ein in den Lebenskräften der Religion auf ganz dieselbe Weise wie in den Natur- und sonstigen Geisteskräften wirkender. Schon insofern ist er mehr als das am Anfang der Welt Gegebene. Aber er ist auch mehr als die gesamte Erscheinungswelt. Soviel göttlich Wesenhaftes auch nach Bergson in der Welt zur Offenbarung kommt, Gott ist doch immer noch das Vollkommenere, auch vollkommener als die menschlichen Bewußtseinsformen und Freiheitsbetätigungen. Das Maß dieses Mehr kann dabei zunächst dahingestellt bleiben. Über dieses Maß wird immer zu streiten sein. Wichtig für die Religion ist zunächst nur die grundsätzliche Erhebung und Erhöhung Gottes über alle seine Kreaturen, auch den Menschen. Denn dadurch wird eine ewige Welt geschaffen mit all den grundlegenden Wandlungen, welche eine solche Welt in der Religion gegenüber einer bloß gesetzlichen Gottnatur hervorruft, mit allem, was eine theistische von einer monistischen Religion unterscheidet. Und ebenso wichtig für die Religion ist, daß Gott nicht bloß mehr, sondern auch weniger als die Welt ist. Nach dem gesetzlichen Monismus ist Gott das Vollkommene und Unvollkommene, das Gute und das Böse der Welt in gleicher Weise. Nach Bergson ist er von allem Unzulänglichen, Zufälligen, Bösen geschieden. Dieses alles hat seinen Ursprung teils in der toten Materie, teils in der Freiheit der Lebewesen. Abgesehen einmal davon, wie dies dann wieder mit dem Urgrund der Dinge im Zusammenhang gebracht wird, das Hauptinteresse der Religion, im Widergöttlichen, Unvernünftigen und Unzweckmäßigen selbständige Mächte zu sehen, ist gewahrt.

Ebenso wie Gott ist auch der Mensch dem zermalmenden Räderwerk der Naturgesetzlichkeit entnommen. Durch seine freie Willensbestimmung ist ihm nicht nur ein wahrhaft sittliches, verantwortliches Leben ermöglicht, auch in der Religion ist er nicht mehr ein Mechanismus Gottes, sondern von dem allwirkenden Leben, der Gnade, wohl durchflutet, aber diese Gnade durch persönliche Willensanstrengung sich erst aneignend und durch eine solche selbsteigene und sonderartige Tätigkeit sich das Recht auf ewige Dauer verdienend. Persönliche Unsterblichkeit ist aber auch naturwissenschaftlich-psychologisch möglich, weil Materialismus und Parallelismus von Bergson überwunden sind.

2. Mit der Überwindung der mechanistischen Weltanschauung ist für Bergson das Recht der Intuition gegeben. Seine Philosophie ist — das ist ein zweites Merkmal — Intuitionsphilosophie. Was nicht mehr verstandesmäßig begriffen werden kann, kann noch intuitiv erlebt werden. Hat schon die deutsche Philosophie im Kampf mit dem Monismus der Erkenntnis immer mehr die Tatsachen des Unbegreifbaren betont, so hat doch erst Bergson dem Reiche der Intuition nachdrücklichste Geltung verschafft. Die deutsche Philosophie war dazu durch den herrschenden Kantianismus doch noch zu sehr gebunden. Denn auch der Kantianismus ist nach Bergson noch in den Herrschaftsansprüchen des Verstandes gefangen. Auch er überspannt die ganze Welt mit dem Netze der Verstandesformen. Daß er letztere idealistisch-kritizistisch deutet, tut nichts zur Sache. Er hat vor allem den Zugang zu einer Haupterscheinung der Wirklichkeit, zum Werden, zu der Dauer, zur Bewegung verschlossen, indem er aus der Zeit ein dem Raume paralleles Schema des Verstandes machte, durch das er die Veränderung und Beweglichkeit fassen wollte. Aber er hat nicht gemerkt, daß er damit die Zeit durch den Raum ausdrückte und sich so entschlüpfen ließ. Außerdem hat er die Ding-an-sich-Philosophie verschuldet, weil er vor alle Wirklichkeit die Scheidewand der Verstandes- und Anschauungsformen stellte, mit diesen nur die Erscheinung der Dinge zu erkennen glaubte und sich so die Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit verstellte.

Der Verstand hat nicht die Allmacht, die man ihm auch noch im Kantianismus zuschreiben möchte. Er regiert nur in der toten Welt. Hier aber sozusagen königlicher, als Kant meint. Denn er liefert hier nicht etwa bloß eine symbolische, sondern eine wirkliche Erkenntnis des Absoluten, da ja seine Formen zusammen mit und für die Materie sich entwickelt haben, ohne freilich als ein bloßer Abdruck der Eigenschaften der Materie gelten zu dürfen. Auch in der Lebewelt, die sich mit toten Stoffen aufbaut, selbst in der Bewußtseinswelt, die ja auch nicht ohne Mechanismen ist, herrscht der Verstand, aber in sehr engen Grenzen. Unbegriffen von ihm bleibt das Leben selbst mit all seinen Neuschöpfungen, seinem stetigen Werdefluß, seinem Ineinander von Vergangenheit und Gegenwart, der Gang und Sinn der Lebensentwicklung. Unbegriffen von ihm bleibt das Bewußtsein mit seinen qualitativen Verschmelzun-

gen, seinen individuellen Tönungen, seinem Ich, seiner Freiheit, seinen höher geistigen Betätigungen, seinem in der Tat anschwellenden Leben, seiner Dauer. All das kann nur Gegenstand der Intuition, der Innenschau, des Erlebens sein.

Bergson hat der Intuition in einem kritischen Augenblicke wieder Heimatrecht in der Philosophie verschafft. Sie ist nicht etwa eine Lückenbüßerin, die da eintritt, wo der Verstand versagt; sie ist vielmehr ein gültiges Vermögen, das noch höher steht als der Verstand. Denn sie ist, wie der Verstand für die Materie, für das Leben geschaffen, aus dem Leben selber entsprungen, mit dem sie ursprünglich eins war, und deshalb auch fähig, den Spuren des Lebens und Bewußtseins erkennend oder besser, schauend zu folgen. Und sie hat eine sichere, feste Unterlage, um vor bloßen Phantasie-Flügen bewahrt zu bleiben. Bergson bindet sie an die Wissenschaft, läßt sie ganz auf deren Ergebnissen fußen, von ihr geprüft und begrenzt werden; bestimmter noch, Intuition und Wissenschaft arbeiten mit- und ineinander, da ja die Wissenschaft auf den allerwenigsten Gebieten ohne Werturteile auskommt.

Diesem Werten, einem neueren Begriff der deutschen Philosophie kommt Bergsons Intuition in gewissem Sinne sehr nahe. Aber während sich bei uns dieses Werten unter neukantischem Einfluß meist nicht ohne Zwiespalt oder wenigstens ohne engeren Zusammenschluß mit den Erfahrungswissenschaften vollzieht, sondern über den letzteren als selbständiges Urteilen sich erhebt, ist es das Verdienst Bergsons, daß er alle Wert- oder Intuitionsphilosophie nur in Verbindung mit den Einzelwissenschaften sich begründen läßt. So ist ihm die Freiheit des Menschen als der Sinn des Lebens nicht bloß ein Werturteil, von der Intuition eingegeben, sondern er sucht dasselbe auch durch den tatsächlichen Gang der Lebensentwicklung als solches zu begründen. So ist ihm ferner auch das religiöse Erlebnis eine Sache des intuitiven Gefühls, aber er beläßt es nicht in diesem Dämmerzustand, sondern begründet seinen Hauptgegenstand, Gott aus der Gesamtwirklichkeit der Welt, bis jetzt wenigstens aus der Entwicklung des Lebens; wie auch eine Untersuchung der Geistesgeschichte zu Gott führt, das wäre noch eine der glänzendsten Aufgaben, die sich Bergson stellen könnte. Von einem solchen Verfahren allein kann der Religion der Zukunft Gewinn erwachsen, da unsere Zeit, empfänglich zwar für intuitive

Erlebnisse, doch nicht ohne Zusammenhang mit den Erfahrungswissenschaften bleiben will.

Endlich ist durch die Intuition die Religion wieder zu ihrem Urquell geführt. Diese will die inner- und außerweltliche Wirklichkeit Gottes ergreifen, nicht bloß seinen Schatten oder Abglanz. Dasselbe sucht die Intuition: die Wirklichkeit der Dinge, das Absolute. Der Religiöse erlebt göttlich Wesenhaftes in den Erscheinungen der Welt und in den engeren Offenbarungen der Religion selbst. Nur daß die Intuition nicht das ausschließliche Mittel dazu ist, wie es nach Bergson meist den Anschein haben könnte. Er selbst bezeichnet ja auch die verstandesmäßige Erkenntnis der Körperwelt als eine absolute. Doch Näheres darüber weiter unten.

3. Bergsons Philosophie ist weiterhin eine Philosophie des Werdens. Vielleicht daß weniger eigentlich philosophische Beweisgründe die Triebfedern zu derselben waren als vielmehr der ungemessene Werde- und Entwicklungsdrang, die Rastlosigkeit und der Widerwille gegen alles Fertige und Abgeschlossene, wie sie unsere heutige Zeit kennzeichnen. Denn es geht ja durch diese Philosophie sichtlich das Bestreben, auch da, wo keineswegs eine Notwendigkeit zur Erklärung von Tatsachen durch das Werden besteht, dennoch eine solche vorzunehmen.

Am allerdeutlichsten ist dies gleich bei der toten Materie, die ja Bergson in jeder Beziehung am allermeisten zu schaffen macht. Die verstandesmäßige Erkenntnis derselben ist nach Bergson eine absolute, d. h. die Materie wird durch die Verstandesformen erkannt, wie sie an sich in Wirklichkeit ist, und ebenso sind die Verstandesformen selbst unbedingt gültig, wahr. Da nun der Verstand nur immer ein festes, geschlossenes Sein mit festen, geschlossenen Formen erkennt, so gibt es also offenbar in Wahrheit ein Sein in meinem Bewußtsein, den Verstand, und ein Sein außerhalb dieses Bewußtseins, die Körperwelt. Im Gegensatz aber nun zu dieser Feststellung bemüht sich Bergson auf jede Weise, dieses Sein wieder aus der Welt zu schaffen. Diese verstandesmäßige Erkenntnis der toten Welt soll nur zu praktischen Zwecken da sein. Der Verstand ist ja als ein Vermögen der Selbsterhaltung der intelligenten Lebewesen entstanden, er soll über die Materie herrschen, indem er ihr mit ihren Formen dient, er soll künstliche Werkzeuge herstellen, um mit denselben der Materie beizukommen. Demnach wäre also

die Erkenntnis des Verstandes keine endgültige, keine wahre, sondern nur ein Mittel im Kampf ums Dasein, also eine von praktischen Zwecken abhängige, beziehungsweise Erkenntnis. Es ist dies die der idealistischen widersprechende relativistisch-naturalistische Gedankenreihe in Bergsons Philosophie.

Diese Gedankenreihe wird noch ergänzt durch eine andere. Zweifellos wird eine Atomistik, also eine Lehre von letzten festen Dingen, von einem Sein immer, wenigstens zunächst noch möglich sein, trotz aller neueren und neusten Theorien über das Wesen der Materie, welche letztere sich dem Gebiet des Unfesten, Ungreifbaren, Geistigen immer mehr nähern. Bergson aber greift absichtlich diese Theorien auf, um eben schon für die Materie seine Philosophie des Werdens zu bestätigen. Die Atome sind nach neueren Physikern Wirbelbewegungen oder Kraftzentren — Bergson hätte wohl die Elektronentheorie noch viel besser für seine Zwecke ausnützen können —, sie sind also kein Sein mehr, sondern ein Bewegliches, Flüssiges, Unabgegrenztes, von wo aus dann Bergson den Übergang nimmt zu seiner Metaphysik der Materie, wonach die Atome ihrem innern Wesen nach bewußtseinsartig sind. Jene Theorien und diese Metaphysik sind gewiß möglich, aber nicht notwendig.

An und für sich scheint es für die Religion ohne großen Belang zu sein, ob die letzten Elemente der Welt ein beharrendes Sein oder ein Werden darstellen. Aber eine Philosophie des Werdens ist doch von größerer Tragweite. Wir haben zu zeigen versucht, daß sie ihrem Wesen nach eine Philosophie des Zufalls, der rein innerweltlichen Abhängigkeiten und Beziehungen sein muß, daß sie alles an sich Notwendige, unabhängig von rein diesseitigen Beziehungen Gültiges, alles Ewige, Gottgewollte leugnen muß. Und das macht sich bei Bergson schon in der materiellen Welt geltend. Hätten die Atome keine festen Formen, wenigstens ihrer Erscheinung nach — wie das mit ihrer innern, vielleicht geistigen Natur zu vereinigen ist, wäre eine Frage für sich —, dann stellten ja unsere Verstandesformen nur etwas Zufälliges, auf irdische Selbsterhaltung, auf praktische Nützlichkeit Bezogenes dar, nichts an sich Wertvolles und Gottgewolltes. Und ebenso kämen in der Materie und den sie regelnden Naturgesetzen keine allgemeinen Notwendigkeiten, sondern ebenfalls wieder nur besondere, zufällige, flüssige Abhängigkeiten zum Ausdruck. Allein der Beweis hierfür, den der Positivis-

mus führt und auf den sich Bergson da und dort stützt, daß nämlich unsere mathematisch formulierten Naturgesetze und unsre geometrischen Anschauungsformen auf die Körperwelt nie genau zutreffen, sondern immer ein gewisses Maß von Künstlichkeit an sich tragen, ist u. E. nicht zureichend. Der nur annäherungsweise und individuelle Vollzug der Naturgesetze in der Wirklichkeit hebt ihre unbedingte Gültigkeit nicht auf. Sieht man aber einmal in den Äußerungen der Materie nur Zufälliges, dann ist nur noch ein kleiner Schritt dazu, ihr ganzes Dasein als ein Zufälliges zu betrachten. Und diesen Schritt macht ja auch Bergson. Die ganze materielle Welt wird auf diese Weise durch die Philosophie des Werdens zu einem nicht notwendig Vernünftigen, ja sogar zu einem Unvernünftigen, denn sie bringt ja nach Bergson die ganze ursprüngliche „Tendenz" der Lebensschwungkraft aus ihrer notwendigen, gottgewollten Bahn. Das ganze geistige Leben wird durch die Materie mehr oder weniger zufällig, halbvernünftig und unvernünftig gemacht. Und das hat für die Religion die allergrößten Bedenken.

Doch sehen wir zunächst, wie weit es Bergson gelungen ist, auch das organische und bewußte Leben als ein Werden zu erweisen. Schon für die tote Welt hat Bergson zweifellos, ungeachtet unsrer eben gemachten Ausstellungen, das Verdienst, auf die stete Veränderung und Beweglichkeit der Körperwelt, die dem Anschein der gewöhnlichen Sinnesanschauung und dem künstlichen Isolierungsverfahren der Naturwissenschaft widerspricht, aufs nachdrücklichste verwiesen zu haben. Dasselbe Verdienst kommt ihm für das organische, namentlich aber das bewußte Leben in noch viel höherem Maße zu. In der organischen Welt ist allerdings eine stete Veränderung, Wachstum und Verfall zu offensichtlich. In der Welt des Bewußtseins aber unterliegen wir tatsächlich wieder den Täuschungen unsres Verstandes, der uns mehr beharrendes Sein vorspiegelt, als das geistige Leben in Wirklichkeit aufweist. Wir betrachten unsre Gefühle, Vorstellungen, Willensrichtungen, ja selbst unsern ganzen Charakter gewöhnlich wie feste, unveränderliche Dinge. Bergson hat mit dieser Vorstellungsweise gründlich aufgeräumt. Es muß dem Laien wie eine Binde von den Augen fallen, wenn ihm von Bergson gezeigt wird, wie tatsächlich kein einziger unsrer Bewußtseinszustände auch nur einen einzigen Augenblick

derselbe bleibt, sondern unmerklich, zeitlich überhaupt unvorstellbar die Vergangenheit unsres Bewußtseins fortwährend sich in seine Gegenwart schiebt und diese mit all ihren besonderen Elementen unaufhörlich verändert, anders färbt und tönt, umgießt und umschmilzt, so daß niemals auch nur ein einziges Element des Bewußtseins in derselben Weise wiederkehrt.

Abgesehen auch hier von den gleich zu erhebenden Einwänden, aus diesem Werdecharakter alles Lebens zusammen mit dem aller Materie ergab sich für die Religion die Erkenntnis von einem in der Welt ewig werdenden Gott. Darin hat die Moderne Recht: wie man sich früher begeisterte für den ewig gleichen, unveränderlichen, beharrenden Gott, so ist es eine Bereicherung unsrer religiösen Gefühlswelt geworden, diesen Gott, mag er auch tatsächlich ein beharrendes Sein darstellen, doch jedenfalls auf der andern Seite auch als einen Gott verehren und bewundern zu dürfen, der in der Welt seine Gewänder unaufhörlich wechselt, der im Kleinsten wie im Größten ein immer neu und reizvoll verändertes Gesicht zeigt.

Aber dieser Gott wird von Bergson durch die Philosophie des ausschließlichen Werdens in den Strudel des Zufalls, der rein irdischen Geschehnisse und Abhängigkeiten gerissen. Er droht ein naturalistischer Gott zu werden, d. h. ein Gott, der nichts weiter ist und bedeutet als der Kampf der Lebewesen um ihre irdische Selbsterhaltung. Denn, wie wir zu zeigen versuchten, alle Arten und Formen des pflanzlichen und tierischen Lebens, selbst der geistige Bau der Menschheit sind zufällige Ergebnisse der Lebensentwicklung, nur durch den Kampf mit der Materie, also immer nur mit Beziehung auf sie und unter Abhängigkeit von ihr entstanden; sie hätten nach Bergson auch ganz anders sein können. Würde man diesen Ansatz der Bergsonschen Philosophie folgerichtig weiterführen, so könnten auch Religion, Sittlichkeit, Kunst, kurz alle höheren Werte der Kultur nichts anderes sein als Nützlichkeiten, Werkzeuge der Selbsterhaltung für die menschliche Natur und Gesellschaft, wie der Verstand ein Werkzeug zur Bezwingung der Materie ist. Dazu führt eine Philosophie des Werdens. Sie kann in der Welt immer nur ein Bedingtes, nie ein Unbedingtes, ein Zufälliges, nie Notwendiges, ein Natürliches und Menschliches, nie ein Göttliches finden. Gott steht nicht mehr über der Welt, in ihr sein notwendiges

Wesen und Ziel wirkend, sondern in ihr und unter ihr, völlig an ihre natürlich-zufälligen Bedingungen gebunden.

Aber so wenig wie in der materiellen Welt kann Bergson in der organischen und bewußten diesen naturalistischen Gott des absoluten Werdens halten. Er will dies auch gar nicht; seine Philosophie hat ja auf der andern Seite einen idealistischen Charakter. Notwendig, gottgewollt war darnach die Verzweigung des Lebensstromes, die Mehrzahl der pflanzlichen und tierischen Arten und Formen, der Intellekt, die Intuition und — so müßte man im Sinne Bergsons fortfahren — die sittlichen, religiösen und künstlerischen Ideen, die Staatsformen usw. Was aber notwendig, nicht vom Zufall und von den Zwecken natürlicher Entwicklung abhängig ist, das muß als ein Fertiges, Bestimmtes, Festes, also als ein Sein schon vorher irgendwie gegeben sein, als Anlage in der Welt oder in Gott, so sehr es durch die wirkliche Lebensentwicklung auch abwandlungsfähig sein mag. So wenig also wie in der materiellen gibt es in der lebenden Welt bloß ein Werden, sondern ebenso auch, selbst nach Bergson, ein beharrendes Sein, fest umrissene Formen, Gattungen und Arten im organischen Leben, geistige Formen und Ideen. Und so wenig die individuelle Verwirklichung der Naturgesetze das Dasein und die Gültigkeit derselben aufheben konnte, so wenig besagt der individuell wechselnde und sich verändernde Werdefluß der Lebe- und Bewußtseinsformen etwas gegen die Wirklichkeit und Wahrheit der letzteren.

So kommt man notwendigerweise wieder zu dem alten, in der griechischen und christlichen Religionsphilosophie herrschenden Gott des beharrenden Seins, der Zusammenfassung alles im zeitlichen Werden erscheinenden ewigen Lebens, der ewig gültigen und wertvollen Seinsformen oder Ideen, wie sie Plato nannte. Bergson sträubte sich gerade gegen diesen Gott, weil er seiner Philosophie des Werdens widersprach. Wir haben gesehen, wie er sich mit der von ihm ebenfalls anerkannten Notwendigkeit, das göttlich Notwendige und Wesenhafte in der Welt schon im vorweltlichen Gott der Anlage nach gegeben sein zu lassen, abfand. Diese Anlage soll eine ganz unbestimmte, flüssige sein. So verlangte es die Philosophie des Werdens. Gott sei „ein unbestimmtes, wallendes Wesen“. Dieser Ausdruck kennzeichnet vortrefflich die Vorstellungsweise Bergsons. Und jene Anlage soll eine unendlich mannigfaltige sein,

eine alle Möglichkeiten in sich schließende, von denen aber nur so viele in der Welt verwirklicht werden, als eben der tatsächliche Gang der Entwicklung zuläßt. Auf diese Weise läßt die Bergsonsche Philosophie alles in der Weltentwicklung offen, nichts ist vorher wirklich festgelegt, fertig, selbst die in Gott angelegten Zielrichtungen sind so allgemein und unbestimmt, daß sie noch alles werden können. So sucht es Bergson wenigstens grundsätzlich darzustellen. Daß er bei der Untersuchung der wirklichen Lebensentwicklung dann doch wiederholt bestimmtere, genauere, so ziemlich fertige Anlagen voraussetzen muß, haben wir wiederholt gezeigt. Aus der Kreuzung dieser beiden Richtungen seiner Philosophie ergab sich dann ein Gott, der in der Welt nichts Ganzes und Vollkommenes erreicht, weder im Großen des Weltalls noch im Kleinen seiner einzelnen Teile, ein Gott, der aus der Materie „zieht, was er eben kann", mit Müh und Not wenigstens noch stümperhafte Stücke und Fetzen seiner ursprünglichen Anlagen verwirklicht und rettet.

Wir haben nachdrücklich betont, daß wahre, tiefe, reife Religion mit solch einem Gott nie und nimmer etwas anfangen kann. Es ist ein verunglückter, seiner selbst nicht mächtiger Gott. Hier wäre eine Religion wie die eines Eduard von Hartmann und seines Schülers Arthur Drews in der Tat folgerichtiger als eine Religion, die Bergson erstrebt. Die Entwicklung aller Lebewesen müßte gedeutet werden als eine Selbsterlösung Gottes von seiner ersten unsinnigen Tat, der Schöpfung der Materie. Und diese Selbsterlösung bliebe immer eine halbe, unvollkommene, so daß ein möglichst baldiger Untergang dieser schlecht angelegten Welt und die Setzung besserer Bedingungen für die Selbstverwirklichung Gottes das Wünschenswerteste wäre. Damit schlüge aber Bergsons Philosophie der Lebensbejahung in eine solche der Lebensverneinung um, Bergson näherte sich Schopenhauer. Oder denkt sich Bergson den Sinn der Welt so, daß Gott und Menschen auf ihr und in ihr einen halbmißlungenen Anfang zu einer jenseits dieser Welt liegenden, glücklicheren Fortsetzung nehmen? Es kreuzen sich eben in Bergsons Religionsphilosophie die optimistischen und pessimistischen Tendenzen unsrer heutigen Religion. Freilich, was bei ihm in enger Verbindung damit steht, auch die entsprechenden Richtungen der heutigen Philosophie. Wie man sich aber auch philoso-

phisch entscheiden muß, die Religion kann auf die Dauer nicht leben ohne den Glauben an eine für Gott und Menschen zweckmäßige und notwendige Einrichtung der Welt. Nur bei diesem Glauben kann sie ihrem Gott die unveräußerlichen Merkmale der Vollkommenheit, Allmacht, Weisheit und Liebe beilegen. Das ist freilich ein Glaube, ein Werturteil, kein Vernunftbeweis. Aber vielleicht daß die Philosophie letzteren zu führen vermag.

Bergson lehnt den Gott des ewigen Seins allerdings noch aus einem andern Grunde als dem des Werdens ab. Er empfindet die alte Schwierigkeit, das Sein der Ewigkeit in das Werden der Zeit übergehen zu lassen. Aber das kann kein entscheidender Grund für ihn gewesen sein. Er macht ja nicht den Anspruch, mit dem Verstande die Rätsel der Welt restlos lösen zu wollen. Er begreift sonst Gott intuitiv vom Erleben des Menschen aus. Nun aber erleben wir ja in uns selbst das Sein ewigen Lebens in zeitlichem Flusse. Dürfen wir nicht auch das Dasein Gottes, wenn man überhaupt dasselbe sich vorstellbar machen will, in ähnlicher Weise denken? Die Notwendigkeit, Gott nicht ausschließlich unveränderlich zu denken, wird ja von der modernen Religionsphilosophie seit dem Aufkommen des Entwicklungsbegriffs oder besser der modernen Schätzung des Werdens überhaupt fast allgemein zugegeben. Die ganze christliche Religionsphilosophie seit ihren Urtagen bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts hat ja an dem Gott des ruhenden Seins gekrankt. Ihr ganzes Denken über das Verhältnis Gottes zur Welt, zum Menschen, insbesondere zu Christus ist dadurch beirrt und verrenkt worden. Ist Gott aber Sein und Werden zugleich, nach dem Muster des menschlichen Ineinander dieser beiden Lebensäußerungen, dann mag man das Wesen Gottes und dessen Übergang in die Welt ahnend begreifen.

4. In engem Zusammenhang mit der Philosophie des Werdens steht Bergsons Idealrealismus. So könnte man Bergsons Standpunkt kennzeichnen. Man kann sagen, daß dieser Standpunkt das philosophische Problem unsrer Zeit bildet. Es kommt darin nur die doppelte Richtung unsrer Kultur überhaupt, der Idealismus in Verbindung mit dem Realismus zum Ausdruck. Der Empirismus, die reine Erfahrungsphilosophie, wie sie die Neuzeit mit neuen Mitteln hervorgebracht hat, vermochte zwar ihre Grundsätze, neuerdings sogar gegen Kant durchzusetzen, ist aber andrerseits an

Grenzen angekommen. Diese Grundsätze besagen, daß zu allen Erscheinungen der Natur- und Geisteswelt zunächst natürliche Entstehungsursachen zu suchen sind, und diese Grenzen bedeuten, daß solche Ursachen wohl immer zu finden sein werden, aber zwischen wirkenden und bloß auslösenden Ursachen zu unterscheiden ist, daß es Erscheinungen gibt, welche die Natur nicht erst erzeugt, sondern nur in ihren selbständigen Anlagen verwirklicht. Hier setzt der Idealismus ein, indem er dem natürlichen, zufälligen Geschiebe der Ursachen und Wirkungen all die Gebilde, die sich seiner Ansicht nach auf natürliche, gesetzliche Weise nicht mehr erklären lassen, die sinn- und zweckvollen Naturformen und die Kulturwerte des Geistes entnimmt und sie als selbständige, in sich wert- und zweckvolle Anlagen im Weltganzen voraussetzt.

Die in der Sache begründete Schwierigkeit dieser doppelten, idealrealistischen Betrachtungsweise liegt darin, in der fast unübersehbaren Fülle der Erscheinungen für die einzelnen Fälle den Anteil des Zufällig-Natürlichen und den des Notwendig-Vernünftigen zu bestimmen. Dazu kommen noch besondere Gefahren. Der Wirklichkeitssinn, der Realismus der Gegenwart wird geneigt sein, das Maß natürlicher Entstehungsursachen zu überschätzen, wenn nicht gar ein Monismus der Verstandeserkenntnis alle Erscheinungen unbedingt und gewaltsam unter das Netz der Ursachen und Wirkungen bringen muß. Der Idealismus andrerseits, an dem die menschlichen Ideale, also das Wertschätzen und Glauben so stark beteiligt sind, wird sich nicht gerne dem entweihenden Verfahren natürlicher Erklärungsweise unterziehen, sondern möglichst viele seiner Werte und Ideen als apriorisch, als vor allem Naturmechanismus gegeben zu retten suchen. Diesen Gefahren entgeht selten ein Philosoph. Gewöhnlich aber überwiegt das realistische Verfahren. Das liegt nicht bloß an dem Realismus der Zeit, auch nicht nur an dem Rationalismus jeder Wissenschaft, der alle Wirklichkeit in ein System von Gründen und Folgen zu bringen suchen muß, sondern auch an der Dunkelheit des Begriffs der Anlage, an den sich niemand gern heranwagt, ohne den aber kein Idealismus auskommen kann. So ist es bei dem Philosophen, der den umfassendsten und glänzendsten Versuch gemacht hat, die Wirklichkeit idealrealistisch zu erklären, bei Wilhelm Wundt. Die naturgesetzliche Erklärung erdrückt die idealistische fast ganz, oder es klafft ein

Riß zwischen beiden. Oft, namentlich in der Ethik und Völkerpsychologie sind die apriorischen, unableitbaren, idealistischen Elemente in bewundernswerter Klarheit und Schärfe herausgearbeitet, sehr oft aber auch, namentlich in der Erkenntnistheorie bleiben sie völlig im Unklaren.

Ähnlich ist es bei Bergson. Er hat für die natürliche Erklärung der Lebenstatsachen ein einheitliches Prinzip, das positivistische der Lebenserhaltung, des Kampfes ums Dasein. Dieses soll die natürlichen Entstehungsursachen der Lebens- und Bewußtseinsformen auffinden. Aber andrerseits trägt die Lebensschwungkraft Elemente in sich, die sie notwendig, ganz unabhängig vom mechanischen Spiel der Naturgesetze und Lebenskämpfe zur Verwirklichung bringen muß. Das führt zu einer idealistischen Erklärung. Ganz richtig sucht Bergson sehr oft einen Ausgleich zwischen beiden Verfahrungsweisen, indem er die Nützlichkeit für die Lebenserhaltung nur als auslösende, nicht als wirkende Ursache betrachtet und so dem Idealismus sein Recht läßt. Häufig grenzt er auch die notwendigen, schon in der Lebensschwungkraft angelegten Erscheinungen gegen die bloß zufällig entstandenen genau ab. Nicht immer aber vermeidet er den Anschein, als ob er jene dann doch wieder aus dem Kampf des Lebens als ihrer wirkenden Ursache erklären wollte, sehr oft, wie bei dem Verstande, läßt er nur einen sehr allgemeinen, unbestimmten Rahmen als Anlage übrig, und nicht selten finden sich Schwankungen und Widersprüche. Die realistische Neigung, rein erfahrungsmäßig, empiristisch zu erklären, überwiegt eben auch bei ihm trotz der Betonung einer schöpferischen Entwicklung.

Allein all diese Unebenheiten sind nicht allzu schwer anzurechnen, wenn man bedenkt, wie schwierig es bei der Fülle und unendlichen Verwicklung der Lebenserscheinungen immer bleiben wird, Notwendiges von Zufälligem zu unterscheiden. Anzuerkennen ist unbedingt, daß Bergson sich überhaupt an diese Unterscheidung, die ja nicht bloß eine Sache wissenschaftlicher Erklärung, sondern auch zugleich ein Werten von Idealen ist, herangewagt hat. Denn die Religion hat das stärkste Interesse an einem solchen Unternehmen. Jene Unterscheidung ist unter ihrem Gesichtspunkt nichts anderes als die zwischen Göttlich-Übersinnlichem und Sinnlich-Vergänglichem. Mag die heutige Philosophie trotz ihrer neuen Nei-

gung zur Metaphysik noch eine gewisse Scheu davor haben, die Religion kann doch nicht anders, als in der Welt Überweltliches, im Menschen Göttliches zu suchen, wenn anders ihre Grundaussage von einem Haben und wirklichen Besitzen ewigen Lebens einen Sinn haben soll. Es gibt doch nur zwei Möglichkeiten. Entweder Deismus, der noch strenger als Kant nur von religiösen Ideen lebt, etwa denen von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, die das Verhältnis des Übersinnlichen zum Sinnlichen völlig dahingestellt sein lassen. Oder Theismus, der im Zeitlichen Ewiges eingebettet sein läßt. In letzterem Falle muß und wird immer wieder die Frage entstehen: was ist vergänglich und was unvergänglich in der Welt? Mag diese Frage auch niemals in allen einzelnen Fällen sicher zu beantworten sein. Darum wird die Religion sich einer Philosophie wie der Bergsons immer am verwandtesten zeigen. Aber auch Philosophen wie Wundt, Eucken, Volkelt, Otto Liebmann, Arthur Drews arbeiten durchaus in dieser Richtung. Und die allerdings ganz anders angelegte Neukantische Philosophie kommt ihr durch ihre Unterscheidung von zeitlos, ewig gültigen Werten und nur relativen, zufälligen Erscheinungen entgegen.

5. Das führt zu einem weiteren großen Thema der Bergsonschen Philosophie, zu Monismus und Theismus. Bergson vertritt weder die eine, noch die andere dieser beiden Richtungen ausschließlich. Auch in dieser Beziehung stellt er eine Einheit der sich in der Gegenwart bekämpfenden Tendenzen dar. Wie es scheint, ganz unbeabsichtigt. Er fragt nicht nach dieser oder jener Partei, er hat nur gewisse sachliche und zeitgemäße Instinkte, die er intuitiv verfolgt.

Monistisch ist vor allem der Eindruck von der Einheitlichkeit des Weltganzen, der Zusammengehörigkeit von toter und lebender Welt, der ursprünglichen, auf Bezwingung der Materie gerichteten Tendenz alles Lebens, der verschiedenen, auch noch in ihrer Gegensätzlichkeit sich ergänzenden Entwicklungslinien des Lebens, der an die Anlagen und Zielrichtungen des Urimpulses erinnernden Beschaffenheit aller Kreaturen, des großen, letzten Zieles, das die Lebensentwicklung schließlich in der menschlichen Freiheit erreicht. Diesen intuitiven Eindruck legte Bergson in seiner Lehre von der Lebensschwungkraft fest. Sie bedeutete, religiös genommen, die von einem einheitlich schaffenden, innerweltlichen Gott. Monistisch

war ferner die Ansicht von der Geistigkeit der Materie, die den Gegensatz der letzteren zur Bewußtseinswelt beseitigte, die weiterhin auch die Zwiespältigkeit und Doppelheit der geistleiblichen Vorgänge aufhob, indem sie die Verrichtungen des Gehirns als Vorbereitung und die Tätigkeiten des Bewußtseins als einfache Fortführung der Nervenvorgänge zu betrachten ermöglichte. Diese Ansicht ließ schon den innerweltlichen Gott einheitliche Geistigkeit sein.

Diesen Monismen stehen aber ebenso große und bedeutsame Dualismen entgegen. Dem allumfassenden Weltwillen widerstreben nach Bergson gewaltige Mächte und Einzelwillen: die Materie als der Urfeind, die Trägheit und Bequemlichkeit der Pflanzen und Tiere, der freie Wille des Menschen. Sie verursachen die schweren Disharmonien des Lebens, den Kampf der Kreaturen, die Stillstände und Fehlentwicklungen des Lebens, das Zweckwidrige und Unvollkommene im Menschen. Jene Sonder- und Eigenwillen sowie diese Disharmonien sind nach Bergson in keiner Weise in die Lebensschwungkraft aufzunehmen, sie sind völlig von ihr zu scheiden — außer daß ihre Möglichkeit mit der Schöpfung der Welt überhaupt gegeben war —, sie sind in keine gedankliche Harmonie mit der Welteinheit zu bringen, wie der rationalistische Monismus will, sie bilden einen absoluten Gegensatz zu ihr. Und damit ist der Monismus eines innerweltlichen Gottes aufgehoben. Es kämpft in der Welt ein Ideal mit einem ungefügen Stoff, ein Ziel mit unzureichenden Mitteln. Dieser Weltzweck läßt sich aus den Tatsachen der Weltentwicklung noch herauskonstruieren, wenn man die Intuition, das einfühlende Erlebnis zuhilfe nimmt. Es ist ein unserm Bewußtsein ähnliches, nur vollkommeneres „Bewußtsein überhaupt", das in den Einzelmenschen nach seiner Ausgestaltung gestrebt hat. Aber es hat sie nur erreicht im Kampfe mit außerhalb seines eigenen Wesens existierenden Mächten, über die es deshalb erhoben gedacht werden muß. Der innerweltliche Gott hat in der Welt selbst sein Widerspiel, ist also auch außer- und überweltlich.

Noch anderes nötigte zur Annahme eines dualistischen Gottes. Die Lebensentwicklung zeigte am Anfang mehr Harmonie als später, und auch später ist nur widerstrebend auseinandergetreten, was offenbar zu harmonischer Einheitlichkeit bestimmt war. Gott

an sich war und ist also absolute Harmonie, die erst durch die Weltentwicklung verloren gegangen ist. Gott ist insofern mehr und vollkommener als die Welt. Außerdem, dieser Gott schaute von Anfang an ein Ziel und setzte es trotz aller Widerstände wenigstens teilweise auch durch. Er überragt also auch in diesem Sinne von Anfang an die Welt, muß als die vorsehende und lenkende Weltmacht eine freie, bewußte, der unsern ähnliche Persönlichkeit sein.

Das ist der Theismus Bergsons. Wir haben nur in die Form bewußter Überlegung und Schlußfolgerung gebracht, schon in der früheren Darstellung, was Bergson nicht mit dieser Ausdrücklichkeit hervorhebt, sondern nur unauffälligerweise und durch seine Bildersprache etwas verdeckt, in die Schilderung der innerweltlichen Gottesentwicklung mit verwebt. Bergson will ja nur die tatsächliche Entwicklung des Lebens erklären, das ist seine Aufgabe, die religionsphilosophischen Ausführungen gehen dabei nur nebenher, fallen sozusagen dabei ab. Er darf sie oft auch ihrem Inhalt und ihrer Bedeutung nach in der Schwebe lassen, sie drehen oder beugen für seine eigentliche Aufgabe. Darum redet er meist scheinbar in innerweltlichem Sinne von Dingen, die, wie bereits erwähnt, zweifellos überweltlich zu verstehen sind, so bei dem „durch die Materie geschleuderten Bewußtsein überhaupt". Jedenfalls behandelt Bergson die Religion immer nur als Hintergrund und Untergrund. Würde er eine ausdrücklich so bezeichnete Religionsphilosophie schreiben, so würde er vielleicht z. B. den Gottesbegriff in ähnlicher Weise, wie wir es getan haben, von seinem naturphilosophischen Systeme ablösen. So aber wie jener Begriff mit diesem Systeme verknüpft ist, kann es tatsächlich den Anschein haben, als rede Bergson pantheistisch. Aber abgesehen von der sachlichen Unmöglichkeit einer pantheistischen Vorstellungsweise, Bergson spricht ja von einer Schöpfung der Materie aus und durch Gott. Er lehnt eine Ewigkeit der Welt ausdrücklich ab. Ferner hat er die bedeutsame Bemerkung gemacht, daß eine Philosophie, welche die Möglichkeit des Unsterblichkeitsglaubens nicht erweisen könne, „nicht die Mühe einer Stunde" wert sei. Ist aber eine persönliche Unsterblichkeit denkbar ohne einen persönlichen, mindestens überweltlichen Gott? Unseres Wissens ist das je weder von einer Religion, noch einer Philosophie gedacht worden. Es müßte denn sein, daß man diese Unsterblichkeit als Seelenwanderung faßte.

Mit dieser Vereinigung von Monismus und Theismus hat Bergson der heutigen Religion den größten Dienst erwiesen. Denn Monismus und Theismus ist das letzte große, das wichtigste und schwerste Problem aller heutigen Religion und Philosophie. Um dieses Problem, das ja nicht bloß ein theoretisches, sondern auch in höchstem Maße praktisches ist, tobt letztlich der ganze religiöse Kampf der Gegenwart. Von der Lösung desselben hängt es ab, ob nur eine Diesseitsreligion, oder auch, nicht ausschließlich, aber mit und neben dieser auch noch eine Jenseitsreligion gelten soll. Bergson hat den innerweltlichen Gott gerettet von seiner Vereinerleiung mit dem Weltlich-Zufälligen, -Vergänglichen, -Unvollkommenen, die der gesetzliche Monismus mit ihm vorgenommen hat. Er hat ihn ferner, trotz der pessimistischen Züge, die auch ihm geblieben sind, doch streng geschieden von dem Gott des sogenannten konkreten Monismus eines Arthur Drews, nach dem Gott in der Welt selber leidet und in der Natur- und Geistesentwicklung sich unsinnigerweise vom Sinn der Welt erlösen soll. Gott ist nach Bergson über die Unvollkommenheiten der Welt erhoben und hat an der Welt trotz aller Unzulänglichkeiten eine sinnvolle Entwicklung, die ihn selbst in den einzelnen Menschen zur wenn auch hier noch unvollkommenen, so doch in einem Jenseits vollkommenen Auswirkung und Offenbarung bringt. Gott ist die die Welt zu überweltlichen Zielen lenkende Vorsehung, wenn auch Bergson die Schärfe einer solchen Formulierung meist umgeht, weil er die Schärfe des Zweckbegriffs, den er doch nicht umgehen kann, scheut.

Das Wesen Gottes selbst, seine Harmonie oder Vollkommenheit besteht nach Bergson in einem Ineinander der in der Welt gegensätzlich auseinandergetretenen Tendenzen, wobei Gott noch ein Mehr solcher Tendenzen in sich birgt, als die Welt zur Entwicklung zu bringen vermag. Letzteres sollte der Weltentwicklung eine gewisse Werdefreiheit lassen, hat sie aber dadurch zu einer halb notwendigen, halb zufälligen, jedenfalls nicht zur bestmöglichen gemacht, während doch Religion nicht umhin kann, von der Allmacht, Weisheit und Liebe Gottes aus auf eine bestmögliche Welt zu schließen. Die Bewußtseinsform Gottes ist nach Bergson die einer der unsern ähnlichen Persönlichkeit, d. h. Gott ist freischöpferischer Wille und Bewußtsein in einem Ich vereinigt. Dieses Bewußtsein soll eine irgendwie vollkommene Verbindung von Intel-

lekt und Intuition darstellen, über die sich Bergson nicht weiter ausgesprochen hat. Aber recht hat er darin, daß ein absolutes Bewußtsein, wenn es einmal überhaupt als ein dem unsern ähnliches Bewußtsein vorgestellt werden soll, irgendwie eine „Ausweitung" des Verstandes zur Intuition darstellen wird. Derartige Spekulationen haben ja schon Kant mit dem intellectus archetypus und nach ihm noch viele Philosophen, auch in der Gegenwart angestellt.

Aber nicht bloß das religiöse, auch das philosophische Problem der Gegenwart hat Bergson mit seiner Verbindung von Monismus und Theismus getroffen. Der Monismus der Erkenntnis ist in Fachkreisen, auch in rasch mit der Zeit gehenden Laienkreisen in langsamem Rückgang begriffen. Damit ist eins der stärksten Bollwerke des metaphysischen Monismus ins Wanken gekommen. Denn die naturgesetzlich in sich geschlossene Einheit der Welt war ja nichts anderes als die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Verstandeserkenntnis ins Metaphysische, in das Sein der Wirklichkeit verwandelt. Auf allen Gebieten der Wissenschaft bricht die Überzeugung von verstandesmäßig nicht mehr zu begreifenden, von irrationalen Wirklichkeiten durch. Dazu kommt der gesteigerte Eindruck von den Dualismen der Welt, von der Zwiespältigkeit, welche durch das ganze Natur- und Geistesleben geht, vom Widersinn und der Grausamkeit in der Natur, von den verheerenden Mächten des Übels und des Bösen. Das macht scheu vor einer einfachen Gleichsetzung Gottes mit der Welt, wie andrerseits jenes Versagen einer despotischen Verstandeserkenntnis einem schöpferischen, zwecktätigen Gott wieder geneigt macht. Vor allem aber hat man wieder Sinn bekommen für das Geheimnis der Persönlichkeit, für ihr irrationales, freies, selbsttätiges Schaffen, man sieht in ihr wieder „höchstes Glück der Erdenkinder", ein Absolutes, Göttliches, das Weltziel. So kommt man zu einer personalistischen Ansicht auch über Gott, den man als zwecksetzenden und zwecktätigen Gott auch nicht anders vorstellen kann als mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ausgestattet. Solche Stimmungen und Gedanken finden sich in starken Ansätzen oder schon in reifer Ausführung bei heutigen Philosophen, namentlich bei jüngeren, aber auch bei älteren, die, am wenigsten von Schultraditionen befangen und den Zeitbewegungen am meisten aufgeschlossen, von selbst in dieses

Problem von Monismus und Theismus getrieben wurden, z. B. bei Rudolf Eucken oder bei einem Theologen wie Ernst Troeltsch.

6. Zum Schluß sei noch auf den ausgesprochen französischen Charakter der Bergsonschen Philosophie aufmerksam gemacht, der zugleich ihre Stärken und Schwächen erklärt. Bergson ist zwar geborener Engländer, aber er scheint sich der französischen Stammesart vollständig angepaßt zu haben.

Einer der hervorstechendsten Charakterzüge der Franzosen ist ein gewisses natürliches, unmittelbares Gleichgewicht der seelischen Kräfte. So revolutionär die Franzosen in Denken und Handeln werden können, ihre Naturanlage ist doch eine harmonische, sogar in der Überspannung noch ästhetisch ausgeglichene. Damit ist sofort der Grundcharakter der Bergsonschen Philosophie erklärt: die Vermittlung zwischen den verschiedensten philosophischen und kulturellen Richtungen der Gegenwart und Geschichte, zwischen Verstandes- und Intuitionserkenntnis, zwischen Realismus und Idealismus, zwischen Monismus und Theismus. Selbst wo eine solche Vermittlung auch nicht wirklich erreicht ist, die Tendenz dazu ist doch da. Und diese Vermittlung ist eine ganz unmittelbare, unbeabsichtigte, soweit dies überhaupt bei einem Philosophen, aber sicherlich bei einem französischen, möglich ist. Es ist nicht das erste Mal, daß eine Philosophie aus der Versteifung und Eintrocknung der nüchternen philosophischen Überlegung durch das Naturell der Franzosen in Fleisch und Blut der Menschheit überführt, elastisch, weich, menschlich gemacht wird. So ging es mit der Aufklärungsphilosophie. So hat auch die Bergsonsche Philosophie in ihrem Schöpfer selbst das Ursprüngliche, Unbeabsichtigte, Frische, Intuitive eines Instinkts. In dieser natürlichen Befähigung zur Vereinigung verschiedener philosophischer und kultureller Strömungen müssen wir, unbefangen durch nationale Stimmungen, entschieden eine Kulturmission anerkennen. Denn so sehr ja die Tendenz der Vermittlung auch durch unsre deutsche Philosophie geht, es fehlt ihr doch noch die Großzügigkeit, das mutige, frische Freimachen von überkommenen Schullehren, das Loskommen von einseitigen, übertriebenen Prinzipien und Methoden, der natürliche Instinkt für die Ausgleichung. Nur langsam und schwerfällig vollzieht sich bei uns die Bewegung, die bei Bergson einem naturfrischen, kühnen Sprung zu vergleichen ist. Schuld daran ist viel-

leicht am meisten die Kantische Philosophie, in deren Konsequenzen man sich teilweise förmlich verrannt hat, an der man jedenfalls in akademischen Kreisen noch mit echt deutscher Zähigkeit und Einseitigkeit festhält, während doch der Zug der Zeit eine gründliche Neugestaltung derselben fordert und sogar schon damit begonnen hat.

Der Vermittlungscharakter des französischen Denkens wäre aber nun nicht möglich, ohne daß die besonderen Richtungen, zwischen denen vermittelt werden soll, auch besonderen Anlagen der Franzosen entsprächen. Das Gleichgewicht oder besser, die Ergänzung von Verstandes- und Intuitionserkenntnis bei Bergson entspricht in der Tat auf der einen Seite der unbedingten Achtung, welche der Franzose den Forderungen des Verstandes entgegenbringt, seiner eigenen, klar und scharf intellektuellen Veranlagung, auf der andern Seite seinem Sinn für das Gefühls- und Erlebnismäßige, für die Romantik, seiner gefühligen, intuitiven Anlage. Nicht in demselben Maße, vielleicht auch nicht unbestritten, aber immerhin doch mit einem gewissen Recht lassen sich für Bergsons Idealrealismus die Unterlagen im französischen Naturell finden. Der Realismus ist entschieden eine Spiegelung des lebensfrohen Wirklichkeitssinnes der Franzosen. Und mag auch die französische Moral von jeher einen starken Zug zum Naturalismus gehabt haben, im allgemeinen läßt sich doch, selbst im naturalistischen Ausleben, am meisten aber unter den wirklich feinen Geistern alter und neuer Zeit ein idealer Sinn nicht leugnen. Wie weit sich all das auch in der Religion bemerkbar macht, soll nachher gezeigt werden.

Zunächst ist noch eine andere Seite der Bergsonschen Philosophie mit dem französischen Charakter zu vergleichen, die, wie die eben behandelte eine Stärke, so ihrerseits größtenteils entschieden eine Schwäche darstellt: das ist das Künstlerische. Daß der Franzose eine ästhetische Natur ist, wird kaum bezweifelt werden. Er ist es in so starkem, sein ganzes Wesen umfassenden Maße, daß die Philosophie Bergsons geradezu eine künstlerische genannt werden kann. Künstlerisch heißt eine Harmonie, eine organische Einheit ineinander greifender Glieder oder Teile. Dieser künstlerische Maßstab hat Bergson die Natur des Bewußtseins erkennen, hat ihn die Einheit von Verstandes- und Intuitionserkenntnis und die Natur der Intuition schauen lassen. Aber dieser Maßstab führt

leicht ins Dunkle, Mystische. So wenn Bergson die Lebens- und Bewußtseinsvorgänge als ein Ineinander von mechanischen und schöpferischen Ursachen begreiflich zu machen versucht. Mag diese Dunkelheit zum Teil auch an der Sache selbst liegen, Bergsons Darstellung hatte doch etwas Schwebendes, Schillerndes. Und jener Maßstab brachte sogar Tatsachen in ein falsches Licht. So wenn die Materie als ein dem Bewußtsein ähnliches Ineinander der Atome dargestellt wurde, während sich letztere doch nur ihrer Wirkung nach durchdringen, wenn man dabei diesen immer noch zu scharfen Ausdruck überhaupt gebrauchen will. Oder wenn die Selbständigkeit und Selbsttätigkeit des Ich, die Bergson doch anerkennt, durch jene künstlerische Vorstellungsweise sich in einen Organismus von Bewußtseinstätigkeiten aufzulösen drohte.

Künstlerisch ist weiterhin der Sinn für das Individuelle, das Einmalige, Sonderartliche. Auch der hatte große Vorzüge für Bergsons Philosophie. Er hat das Individuelle jedes einzelnen Bewußtseinsvorganges glänzend erleuchtet. Er hat auch das Individuelle der einzelnen Lebensformen, ja sogar der immer nur annäherungsweise zu formulierenden Naturgesetze erkannt. Aber er hat andererseits über dem Besonderen das Allgemeine verkannt, er sah nur das Flüssige, Veränderliche, nicht auch das Beharrende, Feste, oder wollte es wider besseres Wissen nicht sehen. So kam eine Philosophie des Werdens mit all den hinreichend gekennzeichneten Schwächen heraus. Und damit im Zusammenhang stand das Schwebende und Veränderliche der philosophischen Bildersprache, die manches dunkel läßt.

Diese Schwächen und Stärken der französischen Philosophie Bergsons zeigten sich auch in seiner Religion. Die Vorstellung eines harmonischen Ineinander war ein gutes Schema für die Harmonie der göttlichen Wesenheiten in ihrer Absolutheit, ihrem vorweltlichen Sein. Die Betonung des Individuellen aller Welterscheinungen öffnete die Augen für den unendlichen Reichtum der göttlichen, in der Welt geoffenbarten Lebensfülle. Aber das Werden ließ das absolute Wesen Gottes ins Unbestimmte verschwimmen, machte die Weltschöpfung zu einer halb zufälligen und begrenzte Gottes Offenbarung in der Welt zu eng gegenüber dem irdisch Vergänglichen und Zufälligen. Andrerseits hat die Religion durch die französischen Tendenzen wieder viel gewonnen.

Sie ist Sache des Gefühls, der Intuition. Rousseau und Paskal leben wieder auf. Aber der Verstand wird nicht geopfert, die religiösen Ideen wollen einen Vernunftgrund haben, das Gefühl wird durch den Verstand balanciert. Und wie den französischen Verstand die Einfachheit und Klarheit auszeichnet, die Klarheit und Deutlichkeit, die Deskartes zu den Grundsätzen der Erkenntnis erhoben hat, so sind auch bis jetzt durch die Bergsonsche Philosophie die einfachsten und klarsten Ideen der Religion herausgetreten, die Ideen, an denen der Franzose in der Tat auch am dauerndsten festgehalten hat: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Aber sie sind nicht in der kalten Region des Verstandes verblieben, wie in der Aufklärungszeit; Gott ist nicht ein ferner, sondern ein naher Gott, er lebt nicht bloß außerhalb, sondern auch innerhalb der Welt. Die Romantik des Franzosen führt zum Pantheismus, der sich aber mit dem Theismus verbindet. Solche Religion geht durch die neuere Literatur der Franzosen, durch einen Viktor Hugo und Lamartine. Der Franzose Bergson konnte einen Ausgleich zwischen Monismus und Theismus schaffen und damit der modernen Religion den größten Dienst erweisen.

Anmerkungen

Der Verlag von Eugen Diederichs in Jena hat alle Werke Bergsons in guten Übersetzungen und schönen Ausstattungen, die ebensowenig wie die Werke selbst den Eindruck nüchterner Gelehrsamkeit aufkommen lassen, sondern den Genuß der Lektüre erhöhen, zugänglich gemacht. Von zahlreichen Aufsätzen Bergsons in Zeitschriften ist die „Einführung in die Metaphysik" übersetzt.

Wer Bergson nicht eingehender studieren kann, der lese wenigstens die „Schöpferische Entwicklung". 1912. Geh. M. 6.—, geb. M. 7.50. Wie in allen seinen Büchern, so steht auch hier zwar ein Gebiet im Mittelpunkt, die Naturphilosophie. Aber wie in keinem andern so faßt sich hier seine ganze Philosophie zum Entwurf eines Systems zusammen. Wir zitieren das Buch als S. Wer ein genaueres und klareres Bild von Bergsons Gedankenwelt bekommen will, dem ist das Studium der übrigen Werke unerläßlich.

„Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen". 1911. Geh. M. 4.—, geb. M. 5,50. Zitiert als Z. Dieses Buch enthält die Grundlagen von Bergsons Denken aus der Psychologie und Erkenntnistheorie, namentlich seine bedeutsamen Ansichten über Raum und Zeit, woraus die über die Freiheit nur die Folgen ziehen.

„Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist." 1908. Geh. M. 8.—, geb. M. 9.50. Zitiert als M. Das schwierigste Buch, aber abgesehen von der Hauptfrage auch unerläßlich für das Verständnis der Metaphysik.

„Einführung in die Metaphysik". 1912. Geh. M. 1.50, geb. M. 2.—. Zitiert als E. Eine Zusammenfassung der metaphysischen Tendenzen als Grundrichtungen der Bergsonschen Philosophie.

Albert Steenbergen hat in demselben Verlage 1909 „Henri Bergsons Intuitive Philosophie" als eine kurze, nach Problemen geordnete Wiedergabe ihrer Hauptgedanken mit einigen kritischen Schlußbemerkungen erscheinen lassen. Geh. M. 2.50, geb. M. 3.50.

1. E 1—5
2. S 204
3. S 8—12; E 5—9
4. S 18—28
5. S 14—18, 207 f., 304 f.; M 201—211
6. S 44 f., 34 f.
7. Z 1—109
8. S 222, 243; Z 110—174; M 193
9. S 104 f., 144 f., 153, 162, 158, 193 f., 211, 218 f., 277 ff., 188 f., 267 f; Z 75 f., 108

10. M 69—135; Z 115—118; Neue Rundschau, 1913, 7. Heft: Bergson, Leib und Seele
11. S 32—93, 221 f.; Z 118—121
12. S 253
13. S 34
14. S 53
15. S 168 f.
16. Z 136, 150; M 193
17. S 10, 262; E 22 f., 15; Z 98
18. Neue Rundschau, a. a. O. 907 f.
19. S 302—317, 156—169, 339—341; Z 54—56, 76—100, 2—4
20. S 150—153, 170—183, 242, 169; Z 67 f., 78 f., 87; S 170 f., 179 ff., 182, 199—204, 319—356; E 22 ff., 30, 34, 46, 56
21. S 55 f., 107, 255—258, 267—269, 172—189, 234, 111—125, 146—148, 60 f., 263—265, 132—134, 93—108, 261 f., 137, 253
22. S 102—106, 118—124, 135—140, 170—173, 360 f., 154 ff., 146 f., 201, 362 f., 170—173, 160 ff., 169, 182, 271
23. S 115—117, 265, 186 f., 45; M 1—55, 185—264; S 204—213
24. S 243—255, 265, 367, 371
25. S 186, 265
26. S 149, 155, 186—189, 104 f., 257—273
27. S 215—225, 187 f., 137, 156, 164, 162, 362
28. S 105 f.
29. S 92—102
30. Frédéric Charpin: La Question Religieuse. Paris, Société du Mercure de France 1908, S. 272. Zitiert in Karl Bornhausens Aufsatz: Die Philosophie Henri Bergsons, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1910, S. 73.
31. S 274 f.
32. S 201 ff.

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Hauptfragen der modernen Kultur. Von Dr. Emil Hammacher, Privatdozent d. Philos. a. d. Univ. Bonn. 1914. Geh. M. 10.—, geb. M. 12.—

Das Buch macht im Unterschied zu allen Sammelwerken den Versuch, die gesamte Kultur der Gegenwart aus einheitlichen Gesichtspunkten zu erklären und zu würdigen. Der Verfasser gibt zuerst eine historische Einleitung in die moderne Kultur, die von einer Analyse des Mittelalters ausgeht und die Kulturprobleme der Gegenwart aus der Unzulänglichkeit der Aufklärungsideale des achzehnten Jahrhunderts erklärt. Diese Untersuchung und die folgende werden allgemeingültig begründet durch eine systematische Einleitung, die mittels eingehender erkenntnistheoretischer und metaphysischer Erörterungen Wertmaßstäbe zur Beurteilung der Kultur überhaupt gewinnt und einen an Hegel orientierten objektiven Idealismus ableitet. Im Hauptteil der Kritik der modernen Kultur zeigt der Verfasser, daß das Wesen der modernen Welt als Werden zur Mystik verstanden werden muß, daß aber zu ihrem wirksamsten Faktor, aus der gleichen Steigerung der Bewußtheit entstanden, der Wille wurde, in Wissenschaft und Leben die empirische Welt zu erobern. Diese rationalistische Lebensform führt wegen ihrer notwendigen Unvollendbarkeit außerordentliche Wirkungen herbei. Ihre wichtigsten sind: Vorherrschaft des Spezialistentums und des Sonderinteresses, die Gefahr einer allgemeinen Ermattung, gleichzeitige Steigerung des Nationalismus und Internationalismus, der Homogeneität und Differenzierung; als Endergebnis entspringt aus der anarchischen Entwicklung der Extreme ein Entscheidungskampf zwischen Masse und Individuum. Die Einsicht, daß die sachlichen Spannungen und Konflikte des modernen Kulturlebens nicht mehr von einer hinreichend großen Zahl verstanden werden können und daher die durch den realistischen Willen direkt oder indirekt verursachten Zersetzungen kein inneres Hemmnis mehr finden, muß zu der Erkenntnis führen, daß in der Zukunft entweder die Reaktion oder die Verflachung siegt, die Aufklärung, welche das metaphysische Leben zugunsten des sozialen verdrängt und entweder den Nützlichkeitshaber in Permanenz erklärt oder eine Krankenwärterhumanität herbeiführt. So ist eine pessimistische Beurteilung der Zukunft unserer Kultur unabweislich; sie wird an der Herrschaft der Abstraktion zugrunde gehen. Aber dieselben Bedingungen, die das Ende vorbereiten, führen zugleich zur höchsten Reife des mystischen Erlebens. — Der Verfasser führt dies mit einem außerordentlichen Reichtum an Detail für alle Kulturgebiete durch und erörtert auf solche Weise nach allen theoretischen und praktischen Möglichkeiten die soziale, rechtlich politische, sexuelle, religiöse künstlerische Frage sowie die Frauenfrage. Sein Schlußgedanke ist, daß die moderne Kultur nur ein Sonderfall des Lebens überhaupt ist, das stets Fortschritt und Verfall an dieselben Ursachen bindet.

Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. Von Wilhelm Dilthey. (Gesammelte Schriften Bd. II.) 1914. Geh. M. 12.—, in Leinw. geb. M. 14.—, in Halbfranz geb. M. 16.—

Inhalt: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrh. — Das natürlichste System der Geisteswissenschaften. — Die Autonomie des Denkens. — Giordano Bruno. — Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus. — Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes. — Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrh.

Bei der überragenden Bedeutung, die Diltheys Arbeiten für die Geisteswissenschaften im weitesten Umfange und weit über die Fachkreise hinaus für die Gestaltung einer vertieften Welt- und Lebensauffassung gewonnen haben, entstand mit seinem Tode die Aufgabe, das, was er in seinem langen, arbeitsreichen Leben geschaffen und entworfen hatte und was teils unvollendet geblieben, teils nur an unzugänglicher Stelle gedruckt war, den vielen, die schon lange darnach verlangten, zugänglich zu machen. Diese Aufgabe erfüllt die im Erscheinen begriffene Ausgabe seiner Schriften.

DIE KULTUR DER GEGENWART

IHRE ENTWICKLUNG UND IHRE ZIELE

HERAUSGEGEBEN VON PROF. PAUL HINNEBERG

Teil I, Abt. V: Allgem. Geschichte der Philosophie

2., vermehrte und verbesserte Auflage. [X u. 620 S.] Lex.-8. 1913. Geh. M. 14.—, in Leinwand geb. M. 16.—, in Halbfranz geb. M. 18.—

Inhalt: Einleitung. Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker: W. Wundt. A. Die orientalische (ostasiatische) Philosophie. I. Die indische Philosophie: H. Oldenberg. II. Die chinesische Philosophie: W. Grube. III. Die japanische Philosophie: T. Inouye. — B. Die europäische Philosophie (und die islam.-jüd. Philosophie des Mittelalters). I. Die europäische Philosophie des Altertums: H. v. Arnim. II. Die patristische Philosophie: C. Baeumker. III. Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters: I. Goldziher. IV. Die christliche Philosophie des Mittelalters: C. Baeumker. V. Die neuere Philosophie: W. Windelband.

„Einer der ausgezeichnetsten Teile der ‚Kultur der Gegenwart'. In den ersten fünf Teilen werden die meisten Leser Gebiete betreten, die ihnen bisher ganz unbekannt waren; nicht minder aber wird man sich an den drei folgenden Teilen erfreuen, in denen ein zum Teil wohlbekannter Stoff in so meisterlich klarer Weise zur Darstellung gekommen ist, daß wir nicht zu sagen wüßten, wo man sich sicherer über die wichtigsten Erscheinungen in der Entwicklung der abendländischen Philosophie unterrichten könnte. Für die Gediegenheit des Inhalts bürgen schon die Namen der Autoren; zu der Trefflichkeit des Inhalts aber tritt eine so mustergültige Form, daß man das Bekannteste mit Genuß liest." (Das humanistische Gymnasium.)

Teil I, Abt. VI: Systematische Philosophie

2., durchgesehene Auflage. [X u. 425 S.] Lex.-8. 1908. Geh. M. 10.–, in Leinwand geb. M. 12.–, in Halbfranz geb. M. 14.–

Inhalt: Allgemeines. Das Wesen der Philosophie: W. Dilthey. Die einzelnen Teilgebiete. I. Logik und Erkenntnistheorie: A. Riehl. II. Metaphysik: W. Wundt. III. Naturphilosophie: W. Ostwald. IV. Psychologie: H. Ebbinghaus. V. Philosophie der Geschichte: R. Eucken. VI. Ethik: Fr. Paulsen. VII. Pädagogik: W. Münch. VIII. Ästhetik: Th. Lipps. — Die Zukunftsaufgaben der Philosophie: Fr. Paulsen.

„. . . Hinter dem Rücken jedes philosophischen Forschers steht Kant, wie er die Welt in ihrer Totalität dachte und erlebte; der ‚neukantische', rationalisierte Kant scheint in den Hintergrund treten zu wollen, und in manchen Köpfen geht bereits das Licht des gesamten Weltlebens auf. Erfreulicherweise ringt sich die Ansicht durch, Philosophie sei und biete etwas anderes als die Einzelwissenschaften, und das sogenannte unmittelbare Leben und der positive Gehalt der Philosophie selbst müsse in der transzendenten Realität oder wenigstens in der transzendentalen, auf methodischem Wege gewonnenen Struktur der einzelnen Weltinhalte und Verhaltungsformen aufgesucht werden." (Archiv für systematische Philosophie.)

„Wenn wir die einzelnen Abhandlungen so nehmen, wie sie vorliegen, so müssen wir die wahre Meisterschaft voll und ganz anerkennen, die sich in ihrer Abfassung kundgibt. Die Art der Durchführung, die Behandlung des Gegenstandes, die Hervorhebung des Wichtigen und Wesentlichen, die Nüchternheit und Reife des Urteils, das Fernhalten alles Gelehrten, Schulmäßigen und Pedantischen, die Klarheit und selbst in den untergeordneten Satzteilen sich gleichmäßig kundtuende Sorgfalt des sprachlichen Ausdrucks; dies alles drückt den einzelnen Abhandlungen den Stempel des Klassizismus auf." (Jahrbuch der Philosophie.)

Probeheft über das Gesamtwerk auf Wunsch kostenfrei vom Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Teubners Künstlersteinzeichnungen

Wohlfeile farbige Originalwerke erster deutscher Künstler fürs deutsche Haus

Die Sammlung enthält jetzt über 200 Bilder in den Größen 100×70 cm (M. 9.–), 75×55 cm (M. 7.50), 103×41 cm u. 60×50 cm (M. 6.50), 55×42 cm (M. 5.50), 41×30 cm (M. 4.50) Rahmen aus eigener Werkstätte in den Bildern angepaßten Ausführungen äußerst preiswürdig.

Schattenbilder

K. W. Diefenbach „Per aspera ad astra". Album, die 34 Teilb. des vollst. Wandfrieses fortlaufend wiederg. (20½×25 cm) M. 15.–. Teilbilder als Wandfriese (42×80 cm) je M. 6.50, (35×18 cm) je M. 2.–, auch gerahmt in versch. Ausführ. erhältlich.

„Göttliche Jugend". 2 Mappen, mit je 20 Blatt (25½×34 cm) je M. 12.–. Einzelbilder je M. 1.20, auch gerahmt in versch. Ausführ. erhältlich.

Kindermusik. 12 Blätter (25½×34 cm) in Mappe M. 16.— Einzelblatt M. 1.80

Gerda Luise Schmidt (20×15 cm) je M. 1.–. Auch gerahmt in verschiedener Ausführung erhältlich. Blumenorakel. Reifenspiel. Der Besuch. Der Liebesbrief. Ein Frühlingsstrauß. Die Freunde. Der Brief an „Ihn". Annäherungsversuch. Am Spinett. Beim Wein. Ein Märchen. Der Geburtstag.

Teubners Künstlerpostkarten

Karl Bauers Federzeichnungen

Führer und Helden im Weltkrieg. Einzelne Blätter (28×36 cm) M. 1.—, Liebhaberausgabe M. 2.—, 2 Mappen, enthaltend je 12 Blätter, je . . M. 5.—

Charakterköpfe z. deutschen Geschichte. Mappe, 32 Bl. (28×36 cm) M. 13.–, 12 Bl. M. 5.—, Einzelblätter M. 1.—. Liebhaberausgabe auf Karton geklebt M. 2.—

Aus Deutschlands großer Zeit 1813. In Mappe, 16 Bl. (28×36 cm) M. 6.50, Einzelblätter M. 1.—. Liebhaberausgabe auf Karton geklebt. . . . . . M. 2.—

Auf sämtliche Preise Teuerungszuschläge des Verlags und der Buch- oder Kunsthandlungen.

Vollständiger Katalog über künstlerischen Wandschmuck mit farbiger Wiedergabe von über 200 Blättern gegen Einsendung von M. 1.80 und 20 Pf. Porto v. Verlag in Leipzig.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin



